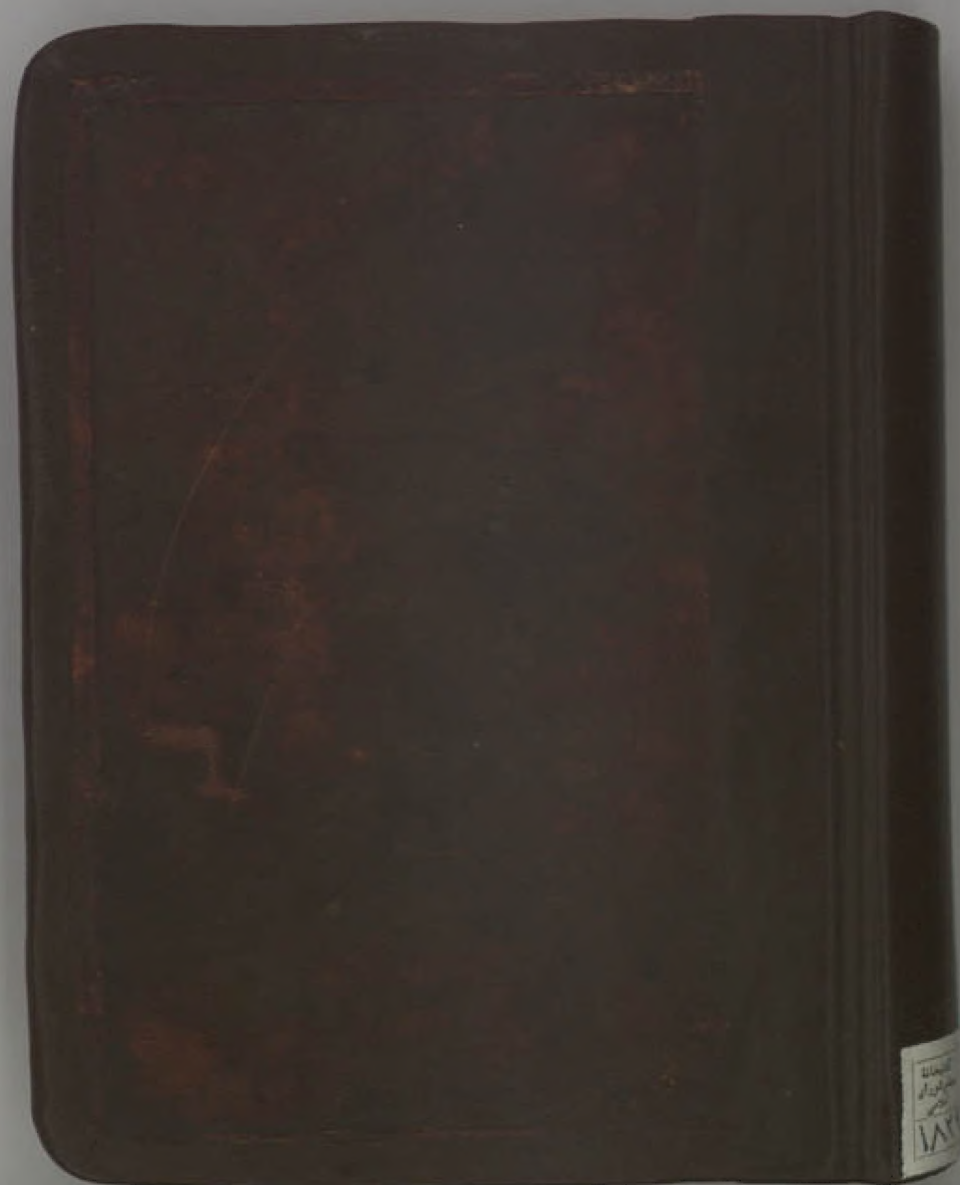
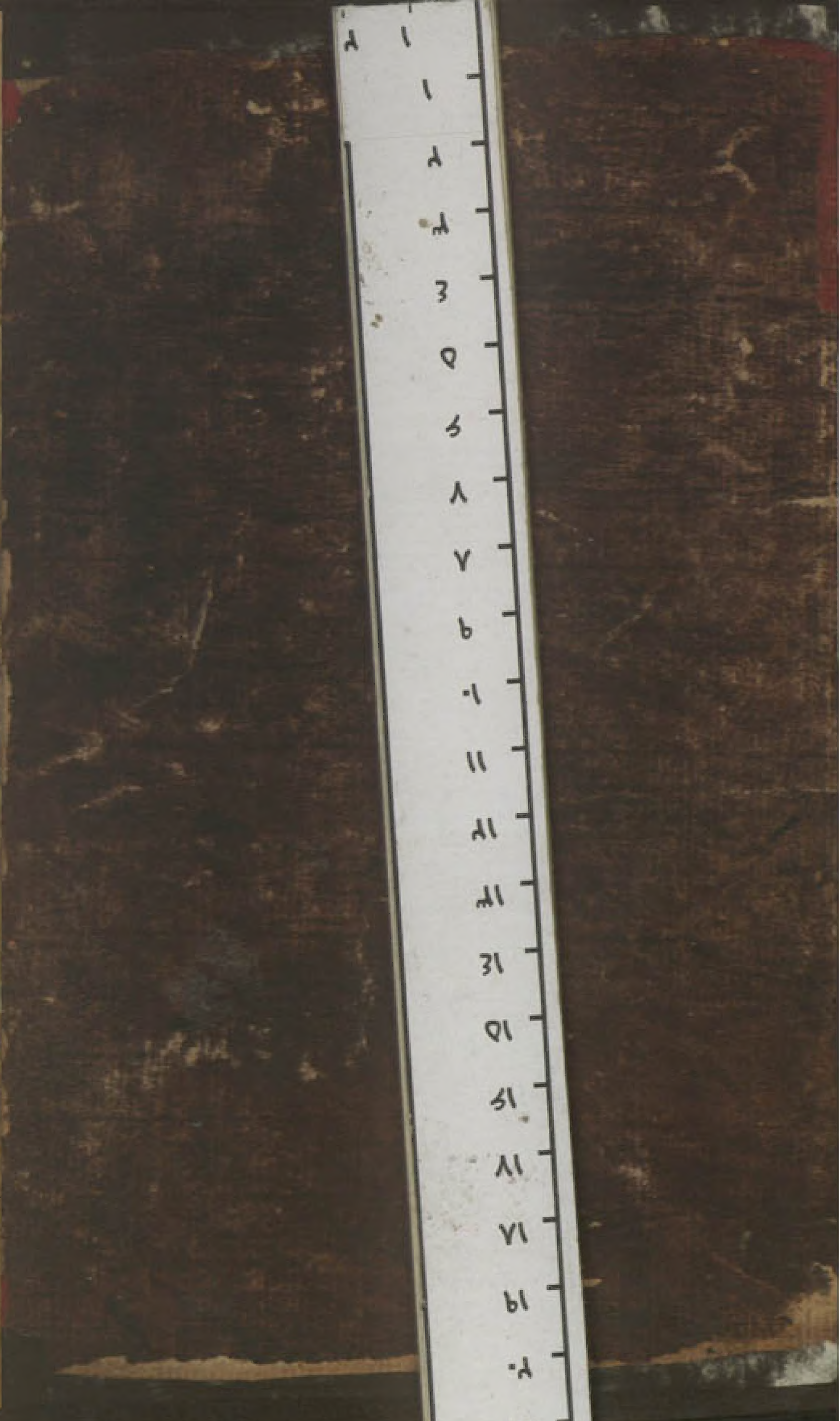





بسم الله الرحمن الرحيم

١

قد دخل في ملك [illegible] عباس الحاج خلف [illegible] سنة ١٢٤٥

ورتبت هذا الكتاب على مقاصد الاول في المقدمات وفيه فصول الاول في مباحث مهمة تصور المركب يستلزم تصور جزئه لا مطلقا بل من حيث هي صالحة للتركيب المقاصد جمع مقصد وهو موضع القصد والمقدمات عبارة عن قضية جعلت جزء قياس والمراد منها هنا ما يجب تقديمه في المباحث قبل الخوض في مسائل الكتاب والفصول جمع فصل وهو لغة القطع وتطلق على المميز الذاتي والمراد بها هنا ما يفصل المباحث بعضها عن بعض اذا تقرر هذا فنقول كل طالب امر من الامور يجب ان يكون متصورا له ولو باعتبار ما فان طلب ما ليس متصورا اصلا محال وان يكون متصورا لغايته والا لكان طلبه عبثا ولهذا بدأ المص بتعريف هذا العلم وذكر غايته اصول الفقه المطلوب [illegible] فقدم الاول على الثاني لتقدم ذي الغاية عليها في الوجود الخارجي علاوة العلم بالغاية من حيث انها غاية لشيء معين انما تتحقق بعد العلم بذلك الشيء ولما كان اصول الفقه مركبا من الاصول والفقه وهما جزءاه [illegible] ومن [illegible] الى الثاني وهو [illegible] قاعدة كلية [illegible] ان تصور [illegible] في العقل يستلزم تصور اجزائه [illegible] من حيث صلاحيتها للتركيب كالنجار اذا تصور الكرسي وجب ان يتصور اجزائه من الخشب والحديد لا من [illegible] بحيث يعلم كونها مركبة من المادة والصورة والجواهر الفردة [illegible] من حيث صلاحيتها للتركيب وانما [illegible] وهذا الذي ادعى من ان تصور المركب يستلزم تصور اجزائه ظاهر لان حصول المركب في العقل [illegible] عن اجزائه [illegible] التحقق [illegible] بدون اجزائه بالضرورة قيل عليه ان اريد التصور المركب التام استلزم تصور اجزائه كذلك ولم يلف تصورها من الوجه المذكور وان اريد التصور [illegible] ولو بوجه ما لم يستلزم تصور شيء من اجزائه فضلا عن تصورها اجمع من الوجه المذكور واجيب بان ههنا قسما اخر وهو المراد وهو تصور المركب من حيث التركيب فانه يستلزم تصور اجزائه من هذه الحيثية

[illegible] فالاصول لغة ما يبتنى عليها غيرها وعرفا الادلة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فخرج [illegible] الذوات [illegible] بالاحكام العقلية وكون الاجماع وخبر الواحد حجة وعلم المقلد والاصول الضرورية كالصلاة والزكاة لما ذكر ان تصور المركب يستلزم تصور مفرداته ثم وكان اصول الفقه مركبا من الاجزاء الثلاثة المذكورة اشار الى تعريف كل واحد منها على ترتيبها فالاصول لغة ما يبنى عليه غيرها وعرفا الاصوليين عبارة عن الادلة [illegible] العلم بالمدلولات عليها واما الفقه فهو بحسب الوضع اللغوي عبارة عن الفهم قال [illegible] لا يفقهون اي لا يفهمون وقال [illegible] ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون والفهم قيل هو العلم وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب [illegible] بصدق الفهم على [illegible] الفطن وكذب [illegible] عليه

هذا العلم

وان كانت [illegible] متقدمة [illegible] في الوجود [illegible]

واما في عرف الاصوليين فهو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم
كالجنس يشتمل جميع العلوم وتقييده بتعلقه بالاحكام يخرج العلم المتعلق بالذوات والصفات الحقيقية وتقييد الاحكام
بالشرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح عند من يجعلهما عقليين وتقييده بالفرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام
الشرعية الاصولية ككون الاجماع وخبر الواحد ونظائرهما حجة كالقياس والاستحسان والاستصحاب وتقييدها بكونها مستدلا على اعيانها
يخرج علم المقلد فانه يعلم كثيرا من الاحكام الشرعية الفرعية لا بالاستدلال على اعيانها بل من حيث ان المفتي افتاه به وكلما افتاه
به المفتي فهو حكم الله في حقه فلهذا لا يسمى علمه فقها وتقييدها بكونها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة يخرج العلم المتعلق
بالاصول الضرورية كوجوب الزكوة والصلوة وتحريم الخمر والميتة فانها اشتهرت في الدين حتى صارت معلومة
الثبوت في دين الاسلام بالضرورة وان كانت بالابتداء مما يجب الاستدلال عليها وفيه نظر لعدم خروج علم
المقلد بما ذكر من القيد فان الاحكام المعلومة للمقلد يستدل المجتهد على اعيانها فيصدق عليها الحد المذكور
فانها احكام شرعية فرعية مستدل على اعيانها وان كان المستدل غيره ويدخل في هذا الحد علم واجب
الوجود وعلم الملائكة وعلم النبي عليه السلام بالاحكام المتلقات من الوحي بهذا الوجه المذكور فاذا هذا التعريف
ولو قيد بحصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال كما فعله جماعة من المتأخرين اندفع النقض المذكور
بعلم واجب الوجود وعلم الملائكة وعلم النبي وعلم المقلد ايضا اذ لا يقال للمقلد انه يستدل على عين كل حكم
بل تقليدا بانه افتاه به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه وان كان مستحضرا للاستدلال في الكل وانما قال **قال**
قدس الله روحه فظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم **قول** هذا سؤال يرد على حد الفقه المذكور وتقرير
السؤال ان يقال ان الفقه من باب الظنون فان اكثر طرقه كخبر الواحد والقياس والاستصحاب انما يفيد
الظن فكيف يجعل جنسه العلم مع المباينة بين العلم والظن والجواب المنع من كونه من باب المظنون
بل هو معلوم والظن واقع في طريقه وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي باحد الطرق
الشرعية حصل عنده مقدمتان قطعيتان احدهما ان الحكم الفلاني مظنون الثبوت بالطريق الشرعي
وهي مقدمة وجدانية فان حصول الظن للظان معلوم له بالوجدان والثانية ان كل مظنون
الثبوت بالطريق الشرعي وهما يقتضيان وجوب العمل بذلك الحكم فقد ظهر ان الحكم معلوم

(margin: بالاحكام العقلية — المتلقاة — مقدمة وجدانية)

يجب العمل به وهذه مقدمة نقلية فان الاجماع
واقع على وجوب العمل بالظن الحاصل بالطريق
الشرعي صح
والظن

والظن واقع في طريقه لا يقدحون تصورات المقدمتين لا من النسبة الحكمية فان قلت محصل هذا القياس المركب
من هاتين المقدمتين انما هو وجوب العمل بالحكم قطعا ومن ذلك لا يستلزم كون الحكم معلوما والنزاع
انما هو فيه قلت المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما **قال** قدس الله روحه وليس المراد منه
العلم بالجميع فعلا بل قوة قريبة منه **قول** هذا جواب سؤال آخر يرد على حد الفقه المذكور ايضا وتقرير
السؤال ان يقال المراد بالاحكام في قولكم الفقه هو العلم بالاحكام ان كان بعض الاحكام لم يطرد بل
يصدق الحد دون المحدود كما في المقلد اذا علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على عينه فانه لا يكون
بذلك فقيها مع صدق الحد المذكور عليه وان كان المراد جميع الاحكام الشرعية لم ينعكس بل يصدق المحدود
دون الحد فان كثيرا من الفقهاء لا يحيطون علما بجميع الاحكام الشرعية حتى ان مالكا سئل عن اربعين
مسئلة فقال في ست وثلثين ما ادري والجواب انا نختار القسم الثاني وعدم الانعكاس انما يلزم على
التقدير من ان يراد العلم بالجميع بالفعل وليس ذلك مرادا وانما على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالقوة
القريبة من الفعل بحيث يكون متمكنا من استخراج الاحكام الشرعية من ادلتها وهو الواقع فان الانعكاس
ثابت **قال** قدس الله روحه واضافة اسم المعنى يفيد اختصاصه بالمضاف اليه **قول** لما فرغ من تعريف
جزئي اصول الفقه المادتين اعني الاصول والفقه شرع في تعريف جزئه الصوري وهو اضافة الاول منهما
الى الثاني واعلم ان الاسم ينقسم الى اسم العين وهو ما لمسماه جثة كرجل وفرس والى اسم المعنى وهو ما ليس
لمسماه جثة كعلم وظن وكل منهما ينقسم الى اسم غير صفة كما ذكرنا في المثال فيهما والى اسم هو صفة كعالم
وراكب في الاول وصادق وكاذب في الثاني اذا تقرر هذا فنقول المص قدس الله روحه اشار الى
تعريف الاضافة المذكورة بتعريف مطلق اضافة اسم المعنى الى شيء ما لاندراج هذه الاضافة التي هي جزء
الحد الفقه تحتها لكون الاصول من اسماء المعاني فيخرج من افرادها تخصيصه باعتبار تخصيص
متعلقها اعني المضاف وهي الاصول المضاف اليه وهو الفقه وعرفها بانها [illegible] وهي انما دلت على تخصيص المضاف
بالمضاف اليه ويفيد التقييد بقولنا في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف كما ذكره فخر الدين الرازي
في المحصول فاذا قلنا مكتوب زيد لم يكن المكتوب مختصا بزيد الا في كونه مكتوبا له فقط لا في كونه محسوسا

(margin: [illegible])

ولا لمنطول اليه ولا غير ذلك مما يظهر مشاركته لغيره فيه ح نقول اضافة الفقه الى الاصول تفيد اختصاص الاصول
بالفقه في كونها اصولا له قال قدس الله روحه فاصول الفقه العلم بمجموع طرق الفقه على الاجمال وكيفية الاستدلال
بها وكيفية حال المستدل بها اقول لما فرغ من تعريف اجزاء اصول الفقه شرع في تعريفه نفسه ولما كانت لفظة الفاء
موضوعة للتعقيب كان قوله فاصول الفقه يشعر بلزوم تعريفه لما ذكره اولا من تعريف الاجزاء باعتبار المعنى
اللغوي وقوله بمجموع طرق الفقه احتراز عن الطريق الواحد من طرق الفقه فانه وان كان من اصول الفقه
الا انه ليس اياه ضرورة تحقق المغايرة بين الشيء وجزئه وطرق الفقه يشمل الادلة والامارات وقوله
على الاجمال معناه كون تلك الادلة ادلة في الجملة من غير اعتبار كونها ادلة الفقه المخصوصة المعينة
فانا اذا قلنا ان الاجماع حجة مثلا لا نذكر انه حجة في المسئلة الفلانية او انه وجد في المسئلة الفلانية
فان ذلك ليس من اصول الفقه وقوله وكيفية الاستدلال بها يريد بها الشرائط التي يجب معها الاستدلال
بتلك الطرق مثل كونها سالمة عن المعارض او راجحة عليه وقوله وكيفية حال المستدل بها اراد به البحث
عن المفتي والمستفتي والاجتهاد واحكام واحكام المجتهدين فان الطالب حكم الله ان كان مجتهدا وجب
عليه الاستفتاء وان كان عاميا وجب عليه الاجتهاد قال قدس الله روحه ورسمه باعتبار العلمية العلم بالقواعد الاستفتاء بدل
التي تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية اقول لفظ اصول الفقه مركب اضافي من الاصول والفقه وكل
واحد من جزئيه قد وضع في اللغة لمعنى واستعمل في العرف في معنى آخر كما تقدم بيانه ثم انه بمجموع هذين
اللفظين صار علما على علم مخصوص فصار له بهذا الاعتبار تعريفان احدهما بحسب الاضافة والتركيب العلم م
وهو يتوقف على معرفة معاني الاجزاء التي تركب منها لانه متألف من تعريفات اجزائه لاستحالة معرفة
المركب بدون معرفة اجزائه وقد تقدم ذلك والثاني باعتبار كون هذين علما على هذا العلم وهذا لا التفات اللفظين م
فيه الى الاجزاء من حيث دلالتها على ما وضعت له لغة ولا عرفا وانما الالتفات فيه الى الاستعمال الطارئ
وهو كونه علما على العلم المخصوص اذا عرفت هذا فنقول رسم المص العلم بهذا الاعتبار اعني باعتبار كون
مجموع لفظي اصول الفقه علما على ما ذكره المص هو العلم بالقواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية
الفرعية فقولنا العلم جنس وتقييده بتعلقه بالقواعد يخرج العلم المتعلق بغيرها والمراد بالقواعد الكلية

الكلية

الكلية التي يبتنى عليها غيرها وقوله التي تستنبط منها الاحكام يخرج العلم بالقواعد التي تستنبط منها معرفة الاحكام م
الماهيات والصفات وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج القواعد التي يستنبط منها الاحكام العقلية وتقييدها
بالفرعية يخرج القواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون الاجماع حجة وجعل المص
هذا التعريف رسما لهذا العلم لانه تعريف له بالجنس والعوارض الخارجية عنه فان قلت هذا الرسم ليس
باعتبار العلمية فانه صادق على هذا العلم وان لم يتحقق صدق لفظ اصول الفقه عليه باعتبار العلمية
وغيرها بل وان فرضنا عدم كونه علما ثم هذا رسم له باعتبار ماهيته قلت المراد بقوله باعتبار رسمه من غير العلمية م
التفات الى مدلول اللفظين المضاف احدهما الى الآخر اعني اصول الفقه لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف
بل رسمه من حيث هو مسمى باصول الفقه وح لا ينافي ذلك كون الرسم باعتبار الماهية قال قدس سره
ومعرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجبة كذلك عليه اقول معرفة هذا العلم واجبة
ووجوبها على الكفاية بمعنى ان الشارع تعلق غرضه بحصولها ويسقط بمباشرة بعضه فاذا اتى بها
بعض المكلفين سقط عن الباقين اما كونها واجبة في الجملة فلانه قد ثبت في علم الكلام وجوب التكليف
ووجوب العلم التصديق بما وقع التكليف به اعني الاحكام الشرعية وذلك لا يتم الا بهذا العلم اذ التصديق
بالاحكام انما يستفاد من ادلتها وهي من ادلتها انما يتبين في هذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به
فهو واجب والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او تكليف ما لا يطاق وكلاهما محالان.
واما كونه واجبا على الكفاية فلانه ما لا يجب وجب معرفة هذا العلم هو الفقه ووجوبه انما هو على الكفاية
فيكون اولى بكونه على الكفاية لانه تابع له والتابع لا يكون اشد من متبوعه بالنظر قال قدس سره
ويرتبه بعد علم الكلام واللغة والنحو التصريف اقول اما تاخير هذا العلم عن علم الكلام فلان هذا العلم باحث
من ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا وذلك يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الحكم
الشرعي بدون معرفة الشارع محال وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا عالما مريدا مرسلا للرسل وعلى صدق
الرسول ومعجزته وذلك انما يتبين في علم الكلام اذ هو المتكفل ببيان هذه الاحوال فلا جرم كان هذا الاحوال م
العلم متوقفا على علم الكلام فكان بعده واما تاخره عن اللغة والنحو فلان الادلة الشرعية التي يبحث عنها
في هذا العلم انما يستفاد من الكلام الكتاب والسنة وهما عربيان ويتوقف معرفتهما على معرفة اللغة العربية وعلى

معرفة النحو لاختلاف معاني اللفظ الواحد التركيبي عند اختلاف الحركات الاعرابية كما تقول ما احسن زيدا وما
احسن زيدٌ فان الاول تعجب ومعناه شيء احسن زيدا والثاني خبر معناه ما صار زيد ذا حسن والثالث استفهام وما احسن زيدٍ م
ومعناه اي خلق من اخلاق زيد واي عضو من اعضاء زيد احسن ولولا هذه الحركات على هذه المعاني انما
يستفاد من علم النحو فلان هذا العلم متاخرا عن هذه اللغة والنحو ايضا واعلم انا لا نريد بتاخر هذا العلم
عن هذه العلوم انه متاخر عن مسائل كل علم من هذه العلوم بل على ما يتوقف عليها منها خاصة لان المتكلم يبحث
مثلا عن الاعراض هل هي باقية ام لا وهل اللون البسيط عبارة عن السواد والبياض خاصة او منهما ومن الحمرة
والخضرة والصفرة وهل يجوز خلو الجسم من اللون والطعم والرائحة ام لا ولا تعلق لهذا العلم بهذه المسائل وامثالها
اصلا فلا يكون متاخرا عنها قال قدس سره وغايته معرفة الاحكام الشرعية لتحصيل السعادة الابدية
بامتثالها اقول لما ذكر تعريف اصول الفقه ووجوه ... شرع في ذكر غايته والغرض المهم
منه واعلم ان الشيء قد يراد لذاته فلا يكون له غاية وراء ذاته بل غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فيكون ذلك
الغير غاية له ثم ذلك الغير قد يراد لذاته وقد يراد لامر اخر وهكذا الى ان ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون ذلك الى ان ص
الامر هو الغاية الذاتية والمتوسطات بينه وبين ذي الغاية غايات بالعرض ولما كان هذا العلم باحثا
عن ادلة الفقه وكيفية استنباط الاحكام الشرعية منها كانت غاية هذا العلم هي الفقه اي معرفة احكام الله
تعالى وغاية الفقه والغرض المطلوب منه تحصيل السعادة الابدية والخلاص عن الشقاوة السرمدية بامتثال اوامر
الله تعالى والانزجار عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص من الشقاوة مقصود لذاته فهو الغاية
الذاتية والفقه ادخل في الغاية الذاتية من هذا العلم ولا امتناع في كون بعض العلوم غاية لعلم اخر لو نزه
كما لا امتناع في كونه الة له قال قدس سره ومباديه التصديقية من الكلام واللغة والنحو والتصورية
من الاحكام اقول لكل علم على الاطلاق مسائل يبحث عنها ومباد لتلك المسائل وهي قسمان تصديقات
وتصورات والمبادي التصورية هي حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما حد موضوع العلم او حد
اجزائه او حد جزئياته ان كانت له جزئيات او احد اعراضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي مقدمات
يتوقف ذلك العلم عليها وهي قد تكون بينة وقد تكون كسبية يتكفل ببيانها علم اخر يكون مسائله
فالمبادي التصورية لهذا العلم هي معرفة الاحكام من حيث التصور فان الناظر في العلم انما ينظر في ادلة
الاحكام

الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لها قالوا ولا يجوز ان يكون اثبات هذه الاحكام من جملة مبادي هذا العلم
والا لزم الدور لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما يستفاد من ادلتها فلو توقفت الادلة عليه دار وفيه
نظر لان المستفاد من الادلة الاحكام انما هو اثبات تلك الاحكام في الصور الجزئية المخصوصة على سبيل
التفصيل وذلك يمتنع ان يكون من المبادي لما ذكروا من لزوم الدور واما اثبات الاحكام في صورة ما
على سبيل الاجمال فليس مستفادا من ادلتها بل هو معلوم في الكلام من الدين وح لا يلزم من كونه مبادي
هذا العلم دور ... في انحصار المبادي التصورية لهذا العلم في الاحكام نظر يعرف مما تقدم من تقسيم
المبادي التصورية واما التصديقية فيقيد من الاحكام الكلام واللغة والنحو اما الكلام فلان العلم بادلة
الاحكام الشرعية وكونها مثبتة لها شرعا يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الوجوب الشرعي بدون
الموجب محال وعلى معرفة صفاته تعالى لكونه عالما قادرا مريدا وعلى معرفة رسوله وعلى ثبوت صدقه
المتوقف عليه لاظهار المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام واما اللغة والنحو فلان الادلة
ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان فالاستفادة من الالفاظ انما يكون بعد فهم العلم بموضوعاتها
اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والانفراد والاشتراك والحذف والاضمار وغير
ذلك وبعد معرفة مدلولات الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة والتصاريف المتباينة بحسب الوضع وغير
ذلك مما يبحث في علم اللغة والنحو قال قدس سره وموضوعه طرق الفقه على الاجمال ومسائله
المطالب المثبتة فيه اقول موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية وهي اللاحقة له لذاته
او لجزئه او لعرض يساويه كالتعجب والحركة بالارادة والضحك للانسان ولما كان هذا العلم باحثا بالاحكام
عن الاحوال العارضة لادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام الشرعية منها على سبيل
الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والمجمل والمبين وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة
لا جرم كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال وانما قال على الاجمال لما عرفت انه لا يبحث عن
عوارض الادلة من حيث دلالتها على الصورة المخصوصة بل يبحث عنها من حيث هي ادلة الاحكام الشرعية
في الجملة كما تقدم واما مسائل العلم فهي المطالب التي تثبت في ذلك العلم نسبة محمولها الى موضوعها
بالبرهان فمسائل اصول الفقه هي المطالب المثبتة بالبرهان ككون الاجماع حجة والنص مقدم على القياس

وما شابه ذلك قال قدس سره والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء آخر اثباتا او نفيا والامارة ظنية اقول لما ذكر
ان اصول الفقه عبارة عن ادلة الفقه والكيفيتين المذكورتين وجب عليه تعريف الدليل وهو في اللغة يطلق
على الدال وهو الناصب للدليل والذاكر له ويطلق ايضا على كل ما فيه دلالة وارشاد واما بحسب العرف فقد
عرفه المصنف بانه الذي يفيد معرفة العلم بشيء آخر اثباتا او نفيا وهو تعريف له بحسب ... ومراده بالعلم ههنا
العلم التصديقي خاصة والى ذلك اشار بقوله اثباتا او نفيا اذ لو كان المراد بالعلم التصوري فقط او الشامل للتصوري
والتصديقي لم يطرد تعريفه لصدقه على الحد فان معرفته يفيد العلم بشيء آخر وهو المحدود وليس بدليل وعلى سائر
الماهيات الملزومة لاشياء اخر لزوما بينا فان معرفتها مفيدة للعلم بلوازمها وليست ادلة بحسب العرف
وهذا الحد غير منعكس لخروج الدليل الثاني بعد ايراد الدليل الاول منه لانه لا يفيد معرفة العلم بشيء آخر
لاستحالة تحصيل الحاصل واجتماع المثلين مع صدق الدليل عليه والعلم والمعرفة مترادفان وبعضهم فرق بينهما فجعل
العلم ما تعلق بالماهيات المركبة والمعرفة ما تعلق بالحقائق البسيطة ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال
علمته وآخرون جعلوا المعرفة بالجزئيات والعلم ما تعلق بالكليات وغيرهم وينقسم الدليل الى ... فالاول
الاستدلال بالعلة على المعلول كما يقال زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم ينتج ان
زيدا محموم فقد استدللنا على حمى زيد بتعفن اخلاطه وهو علة حماه والثاني الاستدلال بالمعلول على
العلة او باحد المعلولين فالاول كقولنا زيد محموم وكل محموم فهو متعفن الاخلاط ينتج زيد متعفن الاخلاط
فقد استدللنا بحماه على تعفن اخلاطه الذي هو علتها والثاني كقولنا زيد به حمى الغب وكل من به حمى
الغب فله قشعريرة ينتج له قشعريرة فقد استدللنا بحماه المذكورة وهي التي تنوب في كل يومين مرة
على قشعريرته وهما معلولان لعلة واحدة وهي تعفن اخلاطه وحصولها خارج عروقه وهذا القسم اعني
القسم الثالث مركب من الاولين فان وجود احد المعلولين دليل على وجود علته بالطريق الثاني ووجود علته
يدل على وجود معلولها الآخر بالطريق الاول وقد يخص لفظ الدليل بالقسم الثاني اعني الاستدلال
بالمعلول على العلة فهو اذن يشترك بينه وبين المعنى الاول الشامل له ولقسيمه اشتراكا لفظيا وينقسم
الدليل ايضا الى عقلي وهو ما يكون مقدماته عقلية محضة كما ذكرنا في الامثلة وقد يكون نقليا وهو ما يكون
احدى مقدمتيه نقلية والاخرى عقلية وذلك كسائر السمعيات فانا اذا استدللنا على وجوب امر مثلا قلنا

الامر الفلاني

الامر الفلاني قال الرسول انه واجب وكلما قال الرسول انه واجب فهو واجب فالاولى سمعية والثانية
عقلية وهل يتركب من النقليات المحضة دليل قال الاكثرون لا لان النقل انما يكون حجة اذا كان المنقول
عنه صادقا فالمقدمة عقلية ويمكن ان يقال انه لما ثبت صدق الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع اخباراته امكن ان يتألف
من تلك الاخبارات مقدمات متناسبة منتجة لمطلوب ما وان كان لا بد من انتهاء تلك المقدمات
في آخر الامر الى المقدمات العقلية بالطريق المذكور الا انه لا يلزم من انتهائه الى المقدمات العقلية
ان لا يتألف منها دليل كما لا يلزم من انتهاء القضايا النظرية الى الضرورية ان لا يتألف من النظريات دليل وايضا
الدليل ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات والى ما يفيد العلم بالنفي فالاول كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة
يجب فيها النية والثاني كقولنا صلوة الوتر تؤدى على الراحلة ولا شيء من الصلوات المفروضات
تؤدى على الراحلة ينتج صلوة الوتر ليست من الصلوة المفروضات وبعض الفقهاء عرف الدليل
بانه الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فبالامكان يدخل الدليل الذي لم
ينظر فيه ولم يتوصل به فان عدم التوصل له والتوصل به لا يخرجه عن كونه دليلا على مدلوله واحترز
بالصحيح عن النظر الفاسد وتقييد المطلوب بالخبري ليخرج عنه الحد فانه يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
الا انه ليس مطلوبا خبريا واما الامارة فقد عرفها بانها التي تفيد معرفتها ظن شيء آخر واشار الى ذلك بقوله
والامارة ظنية عطفا على قوله والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء آخر والهاء في قوله ظنية عائدة الى الشيء
الآخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن قال قدس سره والعلم لا يحد والآحاد
الاخر اقول اختلف الناس في ذلك فذهب المحققون الى ان العلم غني عن التعريف لانه من الكيفيات
الوجدانية التي يجدها كل عاقل في نفسه كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغم وغيرها
من الوجدانيات واستدل فخر الدين الرازي على استحالة تعريفه بان العلم لو كان معرفا لكان المعرف
له اما نفسه او غيره والقسمان باطلان فكونه معرفا باطل اما بطلان القسم الاول
فلان المعرف للشيء يجب ان يكون متقدما على المعرف في المعرفة واجلى منه والشيء يستحيل ان يكون متقدما على نفسه
وان يكون اجلى من نفسه واما بطلان القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لان ما عدا

العلم لا يعلم الا به فلو كان معرّفاً العلم كان كلّ واحد منهما معرّفاً لصاحبه وهو دور مح ويلزم كون كلّ منهما اعرف من الآخر واجلى منه وذلك ملزوم لكون كلّ منهما اعرف واجلى من نفسه وانه مح وفيه نظر فان تمام التقريب بطلان القسم الثاني من قسمي الثالي قوله لان ذلك الغير لا يعلم الا بالعلم قلنا ان اردت انه يعلم بالعلم بمعنى كون العلم حداً او رسماً له فهو محل النزاع وان اردت ان ذلك الغير لا يكون معلوماً حتى يحصل صفة العلم المتعلق به في النفس فهو مسلّم لكن الدور غير لازم مح لان حصول صفة العلم في النفس لا يتوقف على الحد انما يتوقف على الحد العلم بحقيقة العلم الحاصل كغيره من الصفات النفسانية كالارادة والقدرة مثلاً فان كون الشيء مراداً او مقدوراً انما يتوقف على قيام الارادة والقدرة المتعلقين به بالنفس لا على العلم بحقيقتهما هذا اذا كان المراد بالعلم الذي ادعى بيان استحالة تعريفه العلم بمعنى الاعم الشامل للتصورات والتصديقات باسرها وان كان المراد به العلم بالمعنى الاخص اعني الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وهو الظاهر في كلام المتكلمين في تعريفاتهم له حيث قالوا في تعريفه هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمانينة النفس او معرفة المعلوم على ما هو به من طمانينة النفس او اعتقاد يقتضي سكون النفس لم يصدق قوله الخ اما ما عدا العلم لا يعلم الا بالعلم لان العلم بالماهيات والحقائق وسائر المعاني بمعنى التصديق لا يتوقف على العلم بالمعنى الاخص المذكور وهو مواد الحدود والرسوم فيجب ان يكون هذا العلم مؤلفاً منها والدور **قال** قدس سره والنظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى آخر **اقول** هذا اجود تعريفات النظر فانه مركب والوجود مرسوم المركب ما كان باعتبار علله الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية وهو هنا كذلك فان الامور الذهنية تجري مجرى المادة للنظر فانه انما يحصل منها والترتيب لا بد له من مرتب وهو العلة الفاعلية والترتيب العارض لتلك الامور اعني التاليف المخصوص يجري مجرى الصورة والتوصل بها الى آخر هو الغاية وفي قوله ليتوصل بها ضمير الفاعل وهو شامل للنظر في التصورات والتصديقات سواء كانت علوماً او ظنوناً او غير ذلك فان الامور الذهنية تشمل المعاني المفردة التصورية اعني الاجناس والفصول والخواص التي تتالف منها الحدود والرسوم والتصديقات اعني القضايا التي تتالف منها الحجج والتوصل الى آخر خاصة للنظر يتميز بها عن غيره من الاقوال ولما لم يكن ثبوت محمول المطلوب قوله

بالنظر

~~بالنظر ثبوت المطلوب~~ بالنظر لموضوعه او سلبه عنه بيّناً والا لم يكن نظرياً بل كان بديهياً افتقر الى وسط بانضمامه الى موضوع المطلوب بتحصيل مقدمة وبانضمامه الى محمول المطلوب بتحصيل اخرى فافتقر كلّ نظري الى مقدمتين فان كانتا علميتين فالنتيجة يجب كونها علمية والا فلا **قال** قدس سره والظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض ويجوز معه الوهم والشك سلب الاعتقادين والجهل البسيط عدم العلم والمركب كذلك مع اعتقاده **اقول** الاعتقاد عبارة عن حكم الذهن بامر على آخر وعلى هذا يكون جنساً للعلم والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد والمتكلمون ينكرون ذلك ويجعلونه نوعاً مغايراً مبايناً لهما والصواب هو الاول فان الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض فقولنا اعتقاد جنس شامل للاقسام المذكورة وقولنا راجح يخرج به الشك ان جعلناه من قبيل الاعتقادات وقولنا يجوز معه النقيض يخرج به العلم والجهل المركب واعتقاد المقلد المقارن للجزم وجواز النقيض لا نريد به الجواز في نفس الامر بل في اعتقاد المعتقد ولا نريد به التجويز الحقيقي فان الظان قد يغفل عن نقيض المظنون بل ما هو اعم من ذلك بحيث يشمل التجويز التقديري وينقسم الظن الى صادق وهو المطابق وكاذب وهو الغير المطابق ومرجوح الظن نعم الطرف المقابل للمظنون هو الوهم واما الشك فقيل هو سلب الاعتقادين وفيه نظر فان الغافل من الشيء غير معتقد لاحد طرفيه مع انه لا يسمى شاكاً والاولى ان يقال انه تساوي الاعتقادين مع حضورهما بالبال والجهل يقال على بسيط وهو عدم العلم مع اعتقاد العلم فاذن المعنى الاول جزء من الثاني ولا يكون من القوى المحض جهل مركب بهذا المعنى **قال** قدس سره واعتقاد الرجحان جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم **اقول** الرجحان للمعتقد وذلك بان يكون احد طرفي الممكن اولى بالوقوع من الآخر بان يحصل اكثر اسباب وجوده وشرائطه كنزول المطر عند نزول الغيم الرطب في الزمان المعهود نزوله فيه فان نزوله ارجح من عدم نزوله ثم اعتقاد هذا الرجحان تارة يكون علماً بان يكون جازماً مطابقاً ثابتاً وتارة يكون ظناً كما اذا تجرد عن الجزم فهو اذن جنس لهما وتارة يكون الرجحان للاعتقاد نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقاد نزول المطر واعتقاد نزوله وكل منهما جائز ولكن اعتقاد نزوله اقوى وارجح فيكون ذلك الاعتقاد الراجح ظناً لما عرفت من ان الظن اعتقاد راجح يجوز معه

للعلم والظن

اعني

تارة يكون

علام

كما بيناه واعلم ان كون اعتقاد الرجحان جنسا للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم م

النقيض والاول هو اعتقاد الرجحان جنس للثاني اعني الاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم انما يتحقق عند حصول
المتعلق بان يكون متعلق الاعتقاد الراجح ذلك الرجحان المعتقد بحيث يصير الاول اعتقادا مطلقا متعلقا
بالرجحان والخالي من الجزم قال قدس سره ويستجمع العلم الجزم والمطابقة والثبات ولا ينتقض بالعاديات
لحصول الجزم وامكان النقيض باعتبارين أقول الاعتقاد اما ان يكون جازما او لا والثاني الظن
والاول اما ان يكون مطابقا او لا الثاني الجهل المركب والاول اما ان يكون ثابتا اي لموجب من حس او عقل
او مركب منهما او لا والثاني اعتقاد المقلد الحق والاول العلم فقد استجمع العلم ثلثة اشياء الجزم وهو عبارة
عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان لا يكون كذا والمطابقة والثبات قيل عليه ان ذلك منقوض بالعلوم
العادية مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبا والبحر لم ينقلب دما والاواني التي في بيوتنا لم يصر عند غيبتنا
عنها اشخاصا فضلاء مدققين في علم المنطق والهندسة فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة مع انتفاء
الجزم لان الله تعالى قادر على كل مقدور فجاز ان يجعل الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند غيبتنا
عنها اشخاصا موصوفين بالاوصاف المذكورة واجيب بالمنع من عدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو
حاصل بالنظر الى العادة فان هذه الامور ممتنعة بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها
الممكنة وقدرة الله المتعلقة بجميع الممكنات فان ذلك اعتبار آخر مغاير للاول قال قدس سره الفصل
الثاني في الحكم الشرعي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع والاقتضاء
قد يكون للوجود مع المنع من النقيض فيكون وجوبا او لا معه فيكون ندبا وقد يكون للعدم مع المنع
من النقيض فيكون حراما او لا معه فيكون مكروها والتخيير الاباحة والوضع كالحكم على الوصف
بكونه شرطا او سببا او مانعا وربما رجع بنوع من الاعتبار الى الاول أقول اختلف الاشاعرة
في تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ
المفيد المقصود به الافهام فباللفظ خرجت الاشارات والعقود والنصب والخطوط وبالمفيد
يخرج المهمل وبقولنا المقصود به الافهام خرج كلام الساهي والنائم ونقض في طرده بقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون واشاله والله بما تعملون خبير فان الحد المذكور صادق عليه لكونه خطاب الشرع

المتعلق

المتعلق بافعال المكلفين وليس حكما شرعيا اتفاقا فزاد بعض المتأخرين في الحد المذكور لدفع هذا النقض قوله
بالاقتضاء او التخيير والاقتضاء هو الطلب وهو قد يكون للوجود مع المنع من نقيضه الذي هو الترك
وهو الوجوب او لا مع المنع من الترك وهو الندب وقد يكون للعدم وهو الترك فاما مع المنع من نقيضه
الذي هو الفعل وهو التحريم او لا مع المنع من نقيضه وهو الكراهية والتخيير الاباحة ونقض في عكسه
بكون الشيء سببا او شرطا او مانعا كما يقول الدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة
منها فان الحد المذكور غير متناول لها ولا صادق عليها مع كونها احكاما شرعية فزاد بعضهم فيه لدفع
هذا النقض قوله او الوضع بحيث يندرج هذه الامور فيه فان كون الدلوك سببا للصلوة والطهارة
شرطا لها والنجاسة مانعة منها انما هو بوضع الشارع وهذا الحد بعد التتمة هو المذكور في الكتاب
ومن الناس من دفع هذا الاخير بالمنع من كون هذه احكاما شرعية بل هي اعلام للاحكام وآخرون بانها
عائدة بنوع من الاعتبار الى الاول بمعنى الاقتضاء او التخيير فانه لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوات
الا وجوب الصلوات عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطا لها الا وجوب ايقاع الصلوة مع الاتصاف
بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة من الصلوة الا تحريم الصلوة معها والى هذا اشار المصنف بقوله
وربما رجع بنوع من الاعتبار الى الاول وفي عبارة المصنف نظر وذلك لانه قسم اقتضاء العدم الى الحرام والمكروه
والاجود تقسيمه الى التحريم والكراهة كما قسم اقتضاء الوجود الى الوجوب والندب دون الواجب والمندوب
وقال التخيير الاباحة ولم يقل المباح وذلك لان الحرام والمكروه معروضا هذا النوع من الاقتضاء لا من
جزئياته المنقسم اليها بل المنقسم اليها عوارضها اعني التحريم والكراهة قال قدس سره والواجب
ما يذم تاركه ولا يرد لانه ينقسم المضيق والموسع والكفاية لان الواجب في المضيق والموسع الكلي وفي الكفاية
فعل كل واحد يقوم مقام الآخر فكان التارك او يزاد في الحد لا الى بدل ويرادفه الفرض والمحتوم
فاعلم
واللازم أقول لما ذكر تعريف الحكم الشرعي واقسامه شرع في ذكر تعريف متعلقات تلك الاقسام
من حيث تعلقها بها وبدأ بالواجب لتعلق الطلب المذكور بوجوده واعلم ان الوجوب في اللغة يقال
على الثبوت والاستقرار كقوله عم اذا وجب المريض فلا تبكين عليه باكية اي استقر وزال عنه التزلزل

علينا مستمرة ويطلق اللسم على القطع ومنه خضيرة وهي القصعة المقطعة التي تأت اليها
المواشي وبقي لها اثيابا على ما كنت آفاته كما يقال ابن مخصه اي كثير الافلاس مما يجب به سطح
فقد عرفه بصيغة ماثر الذي يذم فاعله وهو غير مطرد لصدقه على الافعال المباحة والواجبة
اذا ذم فاعلها بغير الشرع من غير استحقاق كما قلناه في الواجب وكان ينبغي ان يعم اليه
ما يدل على انه الذم محل الفعل والا لصدق على الافعال الواجبة والمندوبة والمباحة انها محصورة
اذا صدرت من فاعل محرم او تارك واجب ويراد فيه الحرام والنهي ومنه قيل ان المراد بها
زاجوه والمعصية اي فعل ما كرهه الشريعة والمتولد من الشريعة كما في الحاشي وفصل
الاشاعرة ان المعصية فعل ما نهي عنه والذنب وهو الفعل الذي يتوقع عليه العقوبة
والمواخذة والقبيح ومعناه الذي على صدره متوقع في استحقاق فاعله الاثم والذي
نهي عنه شرعا وسيئات المحنة في ذلك الشيء المرتفع فقس عليه والمندوب هو
الراجح فعله مع جواز تركه وهو المرغب فيه والنافلة والمستحب والتطوع والسنة
والاحسان واما المباح فهو ما يساوي وجوده وعدمه وهو الجائز والحلال والمطلق
والمكروه وهو الراجح تركه ولا عقاب على فعله ويطلق على الحرام وترك الاولى والاشهر
هذه تعريفات متعلقات باقي الاحكام فالمندوب في اللغة ماخوذ من الندب
وهو الدعاء الى امر مهم ومنه قول الشاعر لا يسألون اخاهم حين يندبهم في النائبات
على ما قال برهانا واما في العرف فهو عبارة عما ذكرنا وهو الراجح فعله مع جواز
تركه فالراجح فعله جنس له وللواجب وتقييده بجواز تركه فصل يميزه عن الواجب وفيه
تعريفات الراجح الرجحان كثيرة مختلفة فان اراد واحدا بعينه فهو ارضا بالنظر الى
تلك الشرعيات وغيرها مع انه لفظ يدل عليه بجواز المقصود من حد الايضاح والبيان
وان اراد مطلق الرجحان لم يطرد فان الفعل الراجح باعتبار كونه مراد الحصول مصلحة
دنيوية او دفع مضرة كذلك او باعتبار كونه مشتهى كالاكل والشرب والقائم قبل

لا يصدق عليه الحد المذكور وليس مندوبا وايضا فان لفظ الجواز يصدق على الامكان الخاص
وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم اشتمال الشيء على صفة توجب الذم وهي معان
مختلفة وليس في اللفظ ما يدل على احدها فيتحقق الاجمال وهو غير جائز في الحدود ويجاب
لتعقل قد يكون على التوقف وقد يكون على غير لكن فالاجمال متحقق في هذا الوجه السوي فلا
المندوب المرغب فيه لان الشارع وعد المكلف على فعله الثواب والنافلة ومعناه الزيادة
لانه زائد على الواجب وان المكلف يفعله في غير حتم والمستحب ومعناه عرفا ان الشارع
احبه والتطوع ومعناه ان المكلف انقاد الى الله بفعله مع كونه قربة الى الله من غير حتم
والسنة وهو ما يعد عرفا كونه طاعة غير واجبة ولفظ السنة مختص في العرف بالمندوب
لصحة قوله هذا الفعل واجب وسنة وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة غير
مختص بالمندوب بل يتناول غيره وهو كل طريق وجهة او خبر بامر النبي صلى الله عليه وسلم والائمة
واستمرارا على فعله لان السنة ماخوذة من الادامة ولهذا يقال الختان من السنة
ولا يراد به المندوب بل الواجب والاحسان وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع
القصد الى تطهيره واما المباح فهو في اللغة ماخوذ من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح
فلان سره واما في العرف فقد عرفه المص بما تساوى وجوده وعدمه وكما ينبغي
ان يضم اليه قوله في نظر الشرع لانه لم يتقيد به على المنهي ولهذا التعبير يخطئ الشارع ولولا
نفيه ما عبر المساوي لم يطرد لصدقه على جميع الافعال المكلف سواء كانت واجبة
ومندوبة او محرمة ويقال للمباح الحلال والمطلق والجائز واما المكروه فهو في اللغة
ماخوذ من الكريهة وهي الشدة في الحرب واما في العرف فقد عرفه المص بان الراجح
تركه ولا عقاب على فعله فقوله الراجح تركه جنس له وللحرام ولا عقاب على فعله يخرج
الحرام وهو منتقض في طرده بالحرام اذ عفي عنه عن فاعله بالمحرمات الصغائر فان
تركها راجح ولا عقاب على فعلها للموفقين مدة وهو اخص لفظ الحلال وهو مشترك

بن تفسيرها في ما نهي عنه شرعا وهو ما علم فاعله او دل على انه ترك خيرا من غيره وان لم يكن على فعله عقاب
والمندوب وترك الاولى كترك النافلة ويسمى تركها مكروها لا باعتبار كونه منهيا عنه [illegible] المفضل
الفصل الثالث وفعلا قسم من تقسيم الفعل وهو على وجوه الاول الفعل قد يوصف بالصحة وهو في
العبادات ما وافق الشريعة عند الفقهاء ما اسقط القضاء فصلاة من ظن الطهارة صحيحة على الاول
فاسدة في العقود ترتب ثمرته المطلوبة عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما قابل الاعتبار وهو
يرادف الفاسد خلافا للحنفية حيث جعلوا الفاسد مختصا بالمشروع باصله دون وصفه كالربا
المشروع من حيث انه بيع الممنوع من حيث الزيادة عرف المعتزلة الفعل بانه ما وجد بعد ان
كان معدوما [illegible] وبعض [illegible] بانه صرف الشيء من الامكان
الى الوجوب وتقسيمه يكون من وجوه متعددة والذي يجب ذكره ههنا ما يتعلق بالاحكام
الشرعية والتقاسيم التي ذكرها المصنف كذلك وهي من وجوه الاول تقسيم الفعل باعتبار الصحة
والبطلان فانهما من عوارض الافعال التي يكون وقوعها على الوجهين وتلك الافعال المعروضة
لهما قد تكون من العبادات وقد تكون من المعاملات فالمصنف عرف الفعل الموصوف بالصحة
من حيث هو موصوف بها اذا كان من العبادات بما عرفه به المتكلمون وهو ما وافق الشريعة
وقالت الفقهاء انه ما اسقط القضاء وفائدة الخلاف تظهر في صلاة من ظن انه متطهر
كذب ظنه فانها صحيحة على الاول لموافقتها الشريعة من حيث انها هي
متعلق ظنه فاسدة [illegible] على التقدير الثاني لعدم اسقاطها القضاء
ويرد على طرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة للشريعة كالاكل مثلا
وعلى عكس الثاني ما لا قضاء له من النوافل كصلاة العيدين والنذر المطلق والقضاء
نفسه [illegible] فانها ليست مسقطة للقضاء مع اتصافها بالصحة واما
اذا كان من العقود فالصحيح منها هو ما ترتب عليه اثره التي حصلت منه غايته والغرض
المقصود منه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البائع فان افاد
ذلك فهو الصحيح

١٠

ذلك فهو الصحيح واما الباطل فهو مقابل الصحيح فهو في العبادة
ما لم يوافق الشريعة وفي اصطلاح الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه
اثره المطلوب فيحصل الغرض المطلوب منه وهذا التعريف اعني تعريف الصحيح في العقود غير منعكس
لصدقه على ما لا يوصف بالصحة كترتب اثر السبب العقلي عليه مثل ترتب الشبع على
الاكل والري على الشرب وكترتب اثر بعض الاشياء الشرعية عليه كترتب وجوب الحد على الزنا
وترتب القصر على الخوف وسيظهر عدم اطراد التعريف المذكور للباطل منهما ويرادف الباطل الفاسد
في المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربا
فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله
ولا وصفه كبيع الحصاة وهذا تكلف لا حاجة اليه الا انه لا حجر في الاطلاق وفي عبارة المصنف
نظر وذلك ان ضمير هو في قوله هو في العبادات ما وافق الشريعة اما ان يكون
راجعا الى الفعل وهو الصحيح او الى مصدر يوصف به فان كان الاول كان قوله بعد ذلك وفي
العقود ترتب اثر السبب عليه وهو فاسد لعدم صدقه عليه ووجوب صدق المعرف على المعرف
وان كان الثاني كان قوله اولا وهو في العبادات ما وافق الشريعة يقتضي تعريف وصف
الصحة بذلك وهو ايضا باطل لمثل ما قلناه قسم من الثاني الفعل قد يكون حسنا
وهو ما للفاعل القادر عليه العالم به ان يفعله او الذي لم يكن على فعله توجه استحقاق
الذم وهو قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاح الفعل والحق انهما عقليان
خلافا للاشاعرة للعلم الضروري بقبح الظلم والكذب الضار والجهل وحسن الصدق النافع
والاحسان ولهذا استحكم به من لا يتدين بالشرايع ولانه لولا ذلك لصح اظهار المعجز على
يد الكاذب فيمتنع العلم بصدق الحق فينتفي فائدة البعثة ومجاز الكذب عليه تعالى فينتفي الوثوق
بوعده ووعيده فتنتفي فائدة التكليف ولانه يؤدي الى افحام الانبياء ولانا نعلم قطعا اختيار
العاقل الصدق لو خير بينه وبين الكذب مع تساويهما من كل جهة هذا هو التقسيم

وقد يكون قبيحا وهو الذي ليس له ان يفعله او الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذم

... الفعل وهو باعتبار اتصاف الفعل بالحسن والقبح اذ هما وصفان له يوصف بهما
فان الفعل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وكان الاليق تقديمه على التقسيم الذي قبله لان
موضوع هذا التقسيم اعم فانه يشمل فعل الشخص وافعال المكلفين باسرها ولا كذلك موضوع
التقسيم السابق فانه انما يتناول ما يطلق ويقع على وجه من افعال المكلفين ولهذا قال
في الاول الفعل قد يوصف بالصحة وقد دليل على التقييد واما الحسن فله عند المحققين معنيان
احدهما ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وثانيهما الذي لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق
الذم واما القبح فله تفسيران يقابلان تفسيري الحسن وهما ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله
او الذي على صفة مؤثرة في استحقاق الذم والذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ
عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة والاول كالشتم من الرئيس لذي الحرفة
والثاني كالضرب مثلا والثالث كترك رد السلام عليه والرابع كترك القيام له
مع اهليته قيل على تفسير القبح المذكور ما الذي تريدون بقولكم ليس له ان يفعله فانه لا
صادق على العاجز عن الفعل كالزمن بالنسبة الى المشي وعلى القادر الممنوع منه
حسا كالمقيد وعلى القادر المخلي مع المنع شرعا وعلى القادر المزجور عنه شرعا والاولان غير مرادين
قطعا ولا الثالث لانه قد يكون حسنا كشرب الدواء المر عند الحاجة والاخير يلزم منه
الى الشرع وانتم لا تقولون به ولا على قدر مشترك بين هذه المعاني لانتفائه لان معنى الاول
سلب القدرة وهو عدمي ومعنى الرابع وهو ما يعاقب على فعله وهو وجودي ولا اشتراك
بين النقيضين وايضا ما المراد بقولكم استحقاق الذم فانه قد يقال للاثر انه يستحق
المؤثر بمعنى افتقاره اليه وللمالك انه يستحق الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك
والاول ظاهر الفساد والثاني يلزم منه الدور لتوقف معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق
حيث قالوا الحسن ما لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم وبالعكس واجيب
بمنع حصره في الاقسام المذكورة وان المراد ليس له ان يفعله من حيث الحظر لما

يتعين من الذم

ولا اشتراك لان معنى الاول سلب القدرة وهو عدمي

يتعين من الذم والاستحقاق فيعين الاستحقاق وهو استحقاق مؤثر فيه ونعلم ان الاول من تفسيري
الحسن اخص من الثاني لصدق الثاني على فعل غير ... لا بصفة فانه ليس له صفة مؤثرة في
استحقاق فاعله الذم وكذب الاول عليه اذ ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وتصادق
القبح بالتفسيرات الاول منهما وهو ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله شامل لما كان
قبحه لذاته او لصفة والثاني لما له صفة مؤثرة في استحقاق الذم لا يصدق على ما كان
قبحه لذاته وبه قد ظهر من هذا انتقاض كل واحد من التعريفين الثاني للحسن والقبح
الاول عن طرده والثاني عن عكسه اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة
الطبع ومنافرته فيقال لما يلائم الطبع كالشيء اللذيذ انه حسن ولما ينفر منه الطبع انه
قبيح وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كما تقول العلم حسن والجهل قبيح وهما
عقليان اتفاقا وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح او الذم وهو محل النزاع بين المعتزلة
والاشاعرة فالمعتزلة يقولون انه عقلي وان الاشياء انما تحسن وتقبح لكونها تقع
على وجوه مخصوصة يستحق فاعلها باعتبارها المدح او الذم وتلك الوجوه قد يعلم بالضرورة
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح
الكذب النافع وقد لا يستقل العقل بادراكه ضرورة ولا نظرا بل يحتاج الى مساعدة الشرع
كقبح صوم العيد ووجوب صوم اليوم الذي قبله وهذا هو مذهب الامامية والاوائل
من المعتزلة ذهبوا الى حسن الاشياء وقبحها انما هو لذاتها لا باعتبار صفاتها ولا باعتبار
وجوه تقع عليها وخالفهم الاشاعرة في ذلك فزعموا ان الحسن والقبح سمعيان فان الفعل
انما يكون حسنا اذا امر الشارع به وانما يكون قبيحا اذا نهى الشارع عنه ولو امر بالقبيح
لانقلب حسنا ولو نهى عن الحسن لانقلب قبيحا والمختار الاول ولنا وجوه ذكر المصنف
في هذا الكتاب منها خمسة الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والانصاف
والعلم ورد الوديعة وقبح الكذب الضار والظلم والجور والجهل ومنع رد الوديعة ونحوها

ما لا يطاق مثل تكليف الاعمى نقط المصاحف واعرابها وتكليف الزمن الطيران في الهواء وان من صدر منه ذلك اطبق العقلاء على ذمه من غير ملاحظة الشرع والا لما حكم به منكر الشرائع كالبراهمة وغيرهم ولو كان غير ذلك بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الزنا وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكوة ومن المعلوم المعروف انه ليس كذلك الثاني انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح من الله تعالى شيء ولو لم يقبح من الله تعالى شيء لصح اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يوجب امتناع العلم بصدق المحق ويبقى الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب عند المكلف منتفيا فائدة النبوة والغرض المقصود منها اذ المراد منها اتباع الموصوف بها وامتثال اوامره باطنا وظاهرا وذلك لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة المعجزة وهو ظهور المعجزة التي تشترك فيها الصادق والكاذب على الخاص وهو الصادق وذلك باطل بالاتفاق الثالث انه لو لم يقبح من الله تعالى شيء لصح منه وقوع الكذب في اخباراته وذلك يرفع الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف لان الغرض المقصود منه ترغيب المكلف بالثواب وذلك انما يتم ان لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه انما يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها او بالعقاب على تركها وكون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها او واجبا نقلا يكون الفعل واجبا او حراما وعلى تقدير جواز الكذب في ذلك تجوز المكلف فيما وعد الله تعالى على فعله الثواب انه معصية وفيما توعد على فعله بالعقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه كونه حراما وفيما اخبر بتحريمه كونه واجبا ويمتنع جزمه بشيء من الاحكام وذلك باطل اتفاقا الرابع انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم افحام الانبياء والثاني باطل اتفاقا والمقدم مثله بيان الشرطية ان الوجوب لا يكون متحققا قبل الشرع على ذلك التقدير فاذا طلب النبي من المكلف اتباعه فالمكلف ان يقول لا يجب اتباعك الا اذا علمت صدقك

وبين النبي

طاعة ثم

يكون ثم

على

ولا اعلم صدقك الا بالنظر في معجزتك ولا انظر في معجزتك الا اذا وجب علي النظر والنظر لا يجب الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع النبي الخامس لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين من جميع الوجوه سوى كون احدهما كذبا والاخر صدقا يختار الصدق والثاني باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان الثاني فهو معلوم بالضرورة فانا لا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق على الكذب المساوي له في جميع ما عدا كونه صدقا فهذه شبه المخالفين انه افعال العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح العقليان وبقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والجواب المنع من صحة القياس وقد كتبنا في كتبنا الكلامية والسمعية منها ولما ذكرناه في نهاية الوصول لما ذكر المصنف الحجج على مطلوبه شرع في ذكر ما يعارضها وهو حجتان احدهما عقلية والاخرى سمعية اما الحجة العقلية فتقريرها ان يقال افعال العباد اضطرارية ومتى كانت اضطرارية انتفى الحسن والقبح العقليان اما الاول فلان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف على مرجح والثاني لا يستلزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح من فعل او من فعل الله تعالى والاول محال لانا ننقل الكلام على فعل ذلك المرجح الاخر فانه ان لم يتوقف على مرجح لزم ترجيح من غير مرجح وان توقف فذلك المرجح الاخر ان كان من فعله فتسلسل وهو محال وان كان من فعل الله تعالى لزم الجبر والاضطرار لانه متى فعل المرجح وجب الفعل وان لم يفعل امتنع الفعل ولا قدرة على الواجب والممتنع واما الثاني فبالاتفاق واما الحجة السمعية فتقريرها ان يقال لو كان الحسن والقبح عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسل والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب على تقدير تركه والحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام عقلية لم يتوقف على بعثة الرسل فيتحقق قبل الشرع ويتحقق لوازمها

وبيانه
منها نفي التعذيب والمدح والذم وبيان بطلان التالي فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فانه نفى التعذيب من دون بعثة الرسل والجواب عن الحجة الاولى المنع عن صحة القياس وهو
كون افعال العباد واستحالتها مساد كره سابقا وبيانه انه لو لم يجز ترجيح القادر لاحد الطرفين
اعني الفعل والترك على الآخر لا لمرجح كالهارب من السبع الى طريقين متساويين
وايضا لو صح هذا الدليل لزم نفي قدرة الله تعالى وهو باطل بالاتفاق وعن الحجة الثانية بما بين
المقدمة السهمية ما ذكره المصنف في كتابه المسمى بنهاية الوصول وهو ان المراد وما كنا معذبين
بالاوامر السمعية او يجعل الرسول اشارة الى العقل لمناسبة بينهما باعتبار اشتراكهما في
الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان وان كانا مرجوحين لمخالفتهما الاصل من حيث
ان الاول تخصيص والثاني مجاز لكنهما صارا بانضمام ما دل على ثبوت الاحكام بالعقل راجحين
من اجراء اللفظ على ظاهره ولقائل ان يقول لا نسلم لزوم التعذيب للوجوب والحرمة
العقليين اذ فعل العقل لا يقتضي ترتب العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام بل غاية ما
يقتضي ترتب الذم على كل واحد منهما وانما الشرعيات فلان تعالى قد يعفو عن ترك الواجب وفعل
الحرام ولا يخرجان بذلك عن الوجوب والحرمة فان قالوا استحقاق التعذيب هو اللازم لهما
لا نفس التعذيب قلنا الاية انما دلت على نفي التعذيب لا على نفي الاستحقاق الذي
هو اللازم بزعمكم وحينئذ لا تدل على نفي الوجوب وايضا لا يلزم من نفي التعذيب الى غاية
معينة وهي بعثة الرسل نفي التعذيب مطلقا لاحتمال التعذيب بعدها.
تذنيبان الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة لم يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما
عقلا والتالي باطل والا لزم افحام الانبياء فالمقدم مثله والملازمة معلوم بالضرورة العقلية
ولانه دافع للخوف احتجت الاشاعرة بان الوجوب لا لفائدة عبث والفائدة ان كانت
عاجلة فلا منفعة فيها لاشتمالها على التعب وان كانت آجلة فلا يمكن ايصالها بدونه فكان عبثا
والجواب انه لا يجب لاجله شكرا ولا يستلزمها فائدة اخرى والالزام التسلسل ولم يكن

الفائدة

١٣

الفائدة آجلة ولا يمكن ايصالها الا على جهة الاستحقاق دون الشكر التوجيه التفريع
والتذنيبات المذكورة انما بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير قول المعتزلة بالحسن تسليم
والقبح العقليين بما ذكرناه على هذا القول واعلم ان اصحابنا الامامية والمعتزلة ذهبوا
الى ان شكر المنعم واجب عقلا وخالف في ذلك جمهور الاشاعرة فحجة الاشاعرة والمعتزلة الامامية
على الاول ما ذكره المصنف في هذا الكتاب بها اشارة وجوه الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا
لم يجب المعرفة بالله تعالى عقلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل
قاض بان الشكر والمعرفة متساويان في الوجوب فلا فرق بينهما فيجب تساويهما في حكم العقل
فاذا لم يقض العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجوب المعرفة والا لزم الترجيح
من غير مرجح وانه محال واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم افحام الانبياء اذ المبعوث
اليهم ان كان للمكلف ان يقول لهم لا يجب علي النظر في معجزتكم الا بالشرع والشرع لا
يستقر ولا يجب علي اتباعكم الا بالنظر في معجزتكم فتنقطعون بذلك وهو المراد بالافحام
والزام اما في كلام المصنف موضع نظر وذلك انه جعل وجوب شكر المنعم عقلا بالنظر علم
ملزوما لعدم وجوب المعرفة مطلقا واستدل على اللازم المذكور بعدم الفرق
بينهما وهو غير دال على اللزوم المذكور بل ان دل فانما يدل على لزوم عدم وجوب
المعرفة عقلا بالنظر وهذا اللازم اعم من الاول وعدم مستلزم له لعدم استلزام العام
للخاص وليس بطلانه حتى يستدل ببطلانه على بطلان ملزومه اعني وجوب شكر المنعم هو
عقلا بالنظر بل هو حق متفق على حقيقته فان نفوا ذهب الى ان وجوب المعرفة
ولا يلزم من تحقق افحام الانبياء ويمكن ان يكون قوله بالنظر قيد لقوله لو لم يجب شكر المنعم
عقلا بالنظر بيانا للحيثية لزوم التالي المذكور للمقدم ولا يكون جزءا من مقدم
والامن التالي الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء علما ضروريا الثالث انه
دافع للخوف وكلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف

الشكر

عن المؤاخذة على تركه تحصل لخوف وذلك الخوف يندفع بالشكر قطعا واما الثوب ففي
ان الامكان دافعا للخوف فهو واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة احتجت الاشاعرة بان شكر المنعم لو
كان واجبا عقلا لكان وجوبه اما ان يكون لا لفائدة او لفائدة والقسمان باطلان فالمقدم مثله
اما الملازمة فظ واما بطلان القسم الاول فلان ترتيب الثاني فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا
فكيف يكون واجبا واما الثاني فلان تلك الفائدة اما ان تكون عائدة الى الله او الى الشاكر
والاول محال لاستغنائه تعالى عن كل شيء واستحالة ان يحصل له جلب النفع ودفع الضرر والثاني
مح ايضا لانها اما ان تكون عاجلة او آجلة والاول مح اذ العاجل ليس الا التعب والمشقة
باداء الشكر والثاني مح ايضا لامكان ايصال تلك الفائدة الآجلة اليه بدون توسط الشكر
فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضي ترتب فائدة اخروية على الشكر حتى يترتب
الوجوب عليها والجواب ان وجوب شكر الله لامر لا يعلم تفصيله وجلب النفع ودفع الضرر عنا الذم
مطلوب لنفسه لا لامر آخر والواجب في كل امر ان يكون مطلوبا لفائدة مغايرة له والا لزم التسلسل
لان تلك الفائدة مطلوبة لفائدة اخرى والاخرى للاخرى وهكذا لا الى نهاية وانه محال
او نقول انه واجب لفائدة آجلة ولا يكون توسطه عبثا لان حصولها على وجه الاستحقاق امر
مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر او لفائدة عاجلة وهي دفع الخوف عن النفس
الحاصل له في العاجل بسبب تجويز العقاب الآجل بترك الشكر والحق ان يقال ان اريد بوجوب
الشكر كونه بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فذلك امر لازم له لذاته او لصفة
لازمة لذاته كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومقابلة الوجود للعدم وبالعكس
ولا يصح ان يقال فيه اما ان يكون لفائدة او لا لا يصح ان يقال فيه لفائدة وان اريد به
الاتيان المتعلق بالشكر الواجب اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة قلنا انه لفائدة
وهي دفع ضرر الذم اللاحق لتاركه وجلب نفع المدح الحاصل لفاعله واما الترديد في
نفس الوجوب فانما يتصور اذا قلنا انه شرعي كما ذهبت اليه الاشاعرة من حيث انه تعالى

عز شانه

عن ان ذلك فيهم ايجابه لانه الشكر اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة ونسوق الكلام
الثاني ذهبت اليه جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء التي ليست
اضطرارية قبل ورود الشرع وذهبت معتزلة البصرة الى انها على الاباحة وتوقف الاشعري
والحق الثاني فلانه تصرف خال عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فكان مباحا
حسنا كالاستظلال بحائط الغير احتج المانع بانه تصرف في مال الغير بغير اذنه فكان
حراما والجواب ان الاذن معلوم عقلا كالاستظلال   هذا هو التذنيب الثاني
من التذنيبين اللذين بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم القول بالحسن
والقبح العقليين وهو البحث عن احكام الاشياء قبل ورود الشرع واعلم ان ما ينتفع به المكلف
اما ان تكون اضطرارية اي يضطر اليه في معاشه بحيث لا يمكن حياته من دونه كالتنفس   اضطراريا
في الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم واشباه ذلك واما ان لا يكون كذلك كتناول
الفاكهة واستعمال الطيب وما شابههما والاول يجب القطع بعدم تحريمه الا عند من يجوز
التكليف بما لا يطاق واما الثاني فاما ان يدرك بضرورة العقل حسنه او قبحه كالصدق
النافع والكذب الضار اولا والثاني هو المقصود بالبحث هاهنا فذهب جماعة
من الامامية ومعتزلة بغداد وابو علي بن ابي هريرة من فقهاء الشافعية الى انها
محرمة وذهبت معتزلة البصرة وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها مباحة
وذهب ابو الحسن علي الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء الى انها
على التوقف ثم هذا التوقف فسره قوم بانه لا حكم فيها اصلا ورد هذا التفسير بانه
ليس وقفا بل قطعا بعدم الحكم والعرف بانا لا ندري هل فيها حكم او لا ولو حكم بان فيها
حكما لم يعلم هل هو تحريم او اباحة واختار المصنف المذهب الثاني وهو انها على الاباحة
واحتج عليه بما ذكره ابو الحسين الاشعري البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة
خالية من الامارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب القطع بكونه حسنا اما انه

سفهه فقط واما على خلوه من امارات المفسدة فلانا انما نتكلم على تقديره واما لانه على ما لا ضرر فيه
ثابت وانما انه متى كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه يحسن منا الاستظلال بحائط الغير
عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة اعني كونه نافعا خاليا عن امارات المفسدة والاضرار
فيه على مالكه وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك الصفات لدورانه معها وجودا وعدما وهذه العلة
متحققة في محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب وجود الحكم عند تحقق العلة ولقائل
منع الحكم في الاصل اعني حسن الاستظلال بحائط الغير وكونه معللا بالاوصاف المذكورة
والدوران غير دال على العلية على ما يأتي وانه لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل وكونه
معللا بالاوصاف المذكورة تحققها في محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط
الحكم في الاصل دون الفرع او وجود مانع منه في الفرع دون الاصل احتج اهل المذهب
الاول على التحريم بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد
والجواب المنع من عدم الاذن فان وجوده معلوم عقلا اي بدليل العقل كما في الاستظلال
بحائط الغير والفرق بين الشاهد والغائب متحقق وهو تضرر المالك في الشاهد
بالتصرف في ملكه بخلاف الغائب ومع تحقق الفرق يبطل القياس والهاء في قوله
للعلم بوجوب حسنه راجع الى مجموع الاشياء وان لم يكن مذكورا ولو قال حسنها
بحيث يرجع الى الاشياء او الى المنفعة كان اليق الثالث الفعل قد يكون
مجزيا بمعنى ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يحصل ذلك لو اتى المكلف به
مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه شرعا وقد لا يكون كذلك اذا لم يوقعه المكلف على الوجه
المطلوب منه وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او على جهات
اما لا يقع الا على جهة واحدة كالمعرفة فلا يصح وصفه هذا تقسيم ثالث للفعل
كونه مجزيا وكونه غير مجزي وانما كان موضع هذا التقسيم اخص من موضع القسمين
اللذين تقدما اعم منهما واعلم ان العبادة توصف تارة بكونها مجزية كالصلوة الجامعة

ويحتمل ان يكون ضمير حسنه راجعا الى المذكور وهو التناول ...

١٥

للاركان والشرائط وتارة بكونها غير مجزية كالصلوة الخالية عنهما وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء
اذا امكن ان يقع على وجهين او وجوه يكون باعتبار بعضها لا يكون كذلك كمعرفة الله تعالى ورد
الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على وجه واحد واذا تقرر هذا فنقول
معنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به اذا اتى به المكلف مستجمعا
لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به ومعنى كونه غير مجزي ان الاتيان به غير كاف
في سقوط التعبد به وانما يكون كذلك اذا اوقعه على غير الوجه المطلوب شرعا وقال قوم الاجزاء
عبارة عن سقوط القضاء ورد بان سقوطه قد يتحقق بدون الاجزاء فيما اذا مات المكلف
اذا اتى بالفعل مجردا عن بعض شرائطه ثم يسقط القضاء مع ان ذلك غير مجزي وفيه وجه
بان المسقط انما هو الموت لا الفعل فلا يصدق على الفعل انه مسقط للقضاء مع انه غير مجزي
فنقول الرابع الواجب اذا اتي به في وقته سمي الاتيان اداء وان كان بعد وقته
المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل سمي اعادة
موضع هذا التقسيم اخص من التقسيم الذي قبله وانما اخره عنه وذلك لان موضوع التقسيم
السابق العبادة مطلقا وهي اعم من كونها موقتة وغيرها وهذا التقسيم موقتة وموضوع هذا التقسيم
العبادة الموقتة توصف كل واحد من هذه الاوصاف اعني الاداء والقضاء والاعادة لانها
ان اتى بها في وقتها المحدود سمي ذلك الاتيان اداء وان اتى بها بعد خروج وقتها الموسع
او المضيق سمي قضاء وان اتى بها مرة ثانية لوقوع الاول على نوع من الخلل كتجرده عن شرط
معتبر او وقوعه بامر مبطل سمي ذلك الاتيان اعادة فان اعتبرنا الوقت كان الاداء اعم من
الاعادة مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة في وقتها مطلقا وهو اعم من كونه مسبوقا باتيان
اخر وهو الاعادة او غير مسبوق وبعض الاصوليين لم يعتبروا في اعادة الفعل في الوقت
فعلى هذا يكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه لصدقها مع الاداء
دون القضاء اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت في خارجه وصدق

واعلم ان العبادة

كل واحد منهما بدونها اذ لم يكن مسبوقا باتيان بغيره واعلم ان المصنف لم يورد التقسيم للواجب خاصة
ونحن لما راينا بعض المسائل ... وصادق المذكور جعلنا مورده العبادة ليكون شاملا للجميع
قدس سره وقال بعض المحققين اذا اخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على ظنه انه لو
لم يفعل فات وقته فيه فلو اخره وعاش قال القاضي يصير قضاء وليس بجيد لظهور بطلان ظنه ولو
اخره مع غلبة السلامة فمات فجأة لم يعص   هذان فرعان على ما تقدم الاول اذا غلب
على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعل فيه فات فعله في وقته
اثم وعصى بالتاخير لانه متعبد بظنه ومقتضاه تعين اول الوقت للاتيان به ولو اخره وما
الى وسط الوقت او اخره ولم يعلم فيه هل يكون اداء اذ العبرة بالظن بعد انكشاف فساده
ويبقى الحال كما كان قبل حصوله وقال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة
ظنه والاثم بعصيان بالتاخير عنه وهو باطل اتفاقا فاذا اوقعه خارج ذلك الوقت المتعين
كان قضاء اذ لا معنى له الا ما فعل بعد وقته المعين وليس بجيد لان تعين الوقت مشروط
باستمراره ومع زوال المشروط بظهور فساده يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان قبله
الثاني لو اخر المكلف الاتيان بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء
الى ثانيه فاتفق موته فجأة او قتله قبل دخول ثاني الوقت لم يعص لعدم علمه وظنه
بتعين اول الوقت له   قدس سره فهم القضاء انما يثبت عند وجود سبب
وجوب الاداء اما مع وجوبه وتركه كتارك الصلوة حتى خرج الوقت او مع عدم الوجوب
لامتناعه عقلا كالنائم او شرعا كالحائض او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم القدوم
قبل الزوال   الفعل لا يسمى قضاء الا اذا حصل سبب وجوب ادائه ولم يؤد
وذلك على قسمين احدهما ان يتحقق معه الوجوب ولم يفعل الواجب كالصلوة المتروكة
عمدا حتى خرج وقتها فان فعلها فيما بعد يكون قضاء والثاني ان لا يتحقق معه الوجوب
وهو على اقسام لان عدم تحققه اما ان يكون لامتناع الفعل في تلك الحالة عقلا

كالصلوة من النائم طول وقتها فان الصلوة عنه في حالة نومه ممتنع امتناعا عقليا او لا
شرعا كالحائض فان صدور الصيام منها في حالة حيضها ممتنع شرعا اذ كون الحيض مانعا
من الصيام انما يستفاد من الشرع او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم قدومه الى اهله
قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم منه ممكن عقلا وشرعا وكالمريض اذا علم برءه قبل
الزوال الا ان المسقط للصوم من المسافر مستند الى فعله لان السفر فعله باختياره ولا كذلك
المريض لعدم استناد المرض الى نفسه وفي جميع هذه الاقسام يسمى قضاء لوجود سبب الوجوب
فيها لا البلوغ لدخول الوقت للصلوة والشهر للصيام دون الوجوب خلافا لبعض الفقهاء حيث زعم
ان الوجوب متحقق في هذه الصور وهو خطاء فان الحائض مثلا مامورة بترك الصيام
فكيف يكون واجبا عليها وانما قيدنا المسافر بعلمه بالقدوم قبل الزوال لان المسافر عندنا
لا يجوز منه صوم رمضان وانه اذا قدم الى اهله قبل الزوال ولم يتناول شيئا امسك
وصح صوم ذلك اليوم واما الجمهور فلما كان من مذهبهم صحة صوم المسافر في شهر رمضان
لم يحتاجوا في التمثيل به الى القيد المذكور هذا في قضاء الواجب واما قضاء النوافل فلا يتحقق
في ذلك   قدس سره الخامس الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي
للمنع او رخصة وهو الجائز مع قيام المقتضي فتناول المباح الاصل ليس رخصة وتناول الميتة رخصة وقد يجب
كالتناول منه خوف الهلاك   هذا تقسيم اخر للفعل باعتبار اقترانه بقيام
المقتضي للمنع منه وعدمه فهو ينقسم الى الرخصة والعزيمة واعلم ان العزيمة في اللغة
مشتقة من العزم وهو القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وسمي
بعض الرسل عليهم السلام اولي العزم لتاكد قصدهم في اظهار الحق والهدى واما في
الاصطلاح فهي عبارة عما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه كصلوة الخمس ونحوها
واما الرخصة فهي لغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص السعر اذا نزل
سعره وسهل الشراء واصطلاحا عبارة عما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع منه

فيباح الاصل ليس رخصة لان جوازه لم يقترن بما يقتضي المنع وهو تناول الميتة في المخمصة
رخصة لان جوازه اقترن بما يقتضي المنع عنه وهو سبب تحريم الميتة وقد ينتهي الرخصة
الى الوجوب كتناول الميتة عند خوف الهلاك فان استبقاء المهجة وحفظ النفس
واجب وهو من هذه الحيثية عزيمة لا رخصة اذ لم يقم دليل على تحريم استبقاء المهجة
وحفظ النفس نعم هو رخصة من حيث اشتمال الميتة على الخبث المحرم وقد يكون الرخصة
تركا كالصوم واسقاط الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر ولا يتخفى بذلك
الحد المذكور للرخصة في عكسه لان المقصود بالحد ههنا انما هو الفعل لانه باعث عن
تغيرا ولو اوردنا تعريفا لرخصة مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك قلنا الرخصة ما
ابيح للمكلف مع قيام ما يقتضي المنع منه واللام في قول المص كالتناول عند خوف الهلاك
للعهد والمراد به تناول الميتة المتقدم ذكره قدس سره المقصد الثاني في اللغات
وفيه فصول الاول في الواضع ذهب عباد الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة
ترجيح بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح واطبق المحققون على بطلانه والمختص
اما ارادة المختار او سبق المعنى حال خطور اللفظ ثم اختلفوا فالاشعري وابن فورك
على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقوله واختلاف السنتكم وليس المراد
الجارحة المخصوصة للاتفاق فيهما بل ما يصدر عنها تسمية المسبب باسم السبب ولانها
الاصطلاح او شر فيتسلسل وابو هاشم على انها اصطلاحية كقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه دل على ما سبق اللغة على الرسول السابق على التوقيف
فقد عرفت بما تقدم ان من جملة مبادي هذا العلم التصديقية ما هو مستفاد من اللغة
فلهذا اشار المص اليها على الوجه الكلي واعلم ان لفظ اللغة ماخوذ من لغى يلغو اذا لهج
بالكلام ومعناها كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ ما تلفظ الانسان ويخرج به الاشارة
والرقوم وقولنا وضع لمعنى يخرج به المهمل قيل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب

من التسبب

وفيه نظر

وفيه نظر لان المركب ليس بموضوع فلا يكون منه رجا مختص وهذا الحد مبني على ما ذهب اليه المحققون
من ان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا بالوضع او ما يتبع الوضع خلافا لعباد ابن سليمان
وجماعة من المعتزلة لتحبث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى لذاته واطبق المحققون على
بطلانه والا لاهتدى كل احد الى كل لغة وهو باطل بالوجدان احتج عباد ومن تبعه بانه لولا
المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى دون غيره
ترجيحا بلا مرجح وانه محال والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من نفي الترجيح المستند
الى ذات اللفظ وذات المعنى نفي الترجيح مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع القادر المختار
الذي من شانه الترجيح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه حال خطور اللفظ بباله والتالي
ثابت في حق غير واجب الوجود تعالى ولما كانت اللغة عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى كان
البحث فيها متعلقا اما بالموضوع وهو اللفظ او الموضوع له وهو المعنى او الواضع وهو
الذي يخصص اللفظ بالمعنى او الغرض من الوضع والمص اشار الى ذلك وبدا بالبحث
عن تعيين الواضع لانه علة الوضع وقد اختلف الناس فيه فذهب ابو الحسن الاشعري
وابن فورك وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى والعلم بوضعه مستفاد من
التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد او جماعة او بخلق
علم ضروري بان اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين وذهب ابو هاشم واتباعه وجماعة من المتكلمين
الى انها اصطلاحية اما من واحد او من جماعة اتفقوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم
عرف الوضع غيرهم ذلك الوضع بالقرائن والاشارات كالاطفال وقال ابو اسحق
الاسفرايني ان القدر الضروري الذي به يعلم الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وتوقف
القاضي ابو بكر والغزالي واكثر محققي المتاخرين احتج الاولون على التوقيف بوجوه كل
النص منها انه الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دل على ان الاسماء توقيفية فيكون [illegible]

عن النفس

على الحشر يجوز حصوله بالالهام او بخلق اصوات في اجسام احادية قوله فلا متوقف على الحجة الاولى
من حجج القائلين بالتوقيف وهو التمسك بقوله تعالى وعلّم آدم الاسماء كلها من وجوه
ثلثة الاول انه لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ
في محاوراته وحسنه وتيسير وبعث عزمه على وضعها واقداره على الوضع بخلق العلوم
المحتاج اليها فيه ونسبة التعليم اليه تعالى لا تنافي الهادي اليه لانه علّم الخطاب بتلك
الاسماء كما قال الله تعالى في حق داود عم وعلّمناه صنعة لبوس لكم اي الهمناه وليس
التعليم عبارة عن ايجاد العلم بل هو فعل صالح لان يترتب عليه العلم ولهذا يقال
علّمه فلم يتعلم الثاني انه لا يجوز ان يكون المراد بالاسماء الصفات والعلامات مثل
كون الفرس صالحا للركوب والثور للحرث والجمل للحمل فان الاسماء علامات لكونها مشتقة
من السمة وهي العلامة او من السمو وهو العلو وعلى كلا التقديرين فكلما يعرّف ماهية
او يكشف عن حقيقة فهو اسم وتخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ مستفادة من العرف
الطاري الثالث انه يجوز ان يكون تلك الاسماء ما اصطلح عليها قوم قبلهم الله تعالى قبل
خلق آدم عم وايضا لا يلزم من تعليم الاسماء كلها تعليم اللغات كلها لاحتمال تعليم معنى كل
اسم بحسب لغة واحدة ثم تعزّر ان آدم عم او غيره وضع كل اسم من تلك الاسماء لمعان اخر متعددة
بحسب تعدد هذه اللغات وعلى الحجة الثانية وهي قوله تعالى واختلاف السنتكم والوانكم بانه
لا يتحقق حمل لفظ الالسنة على اللغات عند تعذر حملها على حقيقتها وانما يلزم
ان لو لم يكن هناك مجاز آخر وهو ممنوع فان الاقدار على اللغات مجاز آخر وليس صرف
اللفظ الى المجاز الاول اولى من صرفه الى الثاني مع تساويهما وكون كل منهما آية ولعلّ
المص عن هذا في كتاب النهاية بان المجاز الاول ارجح لكونه من باب اطلاق اسم السبب
على المسبب وهو من احسن وجوه المجاز اذ اللغات صادرة عن الالسنة ولا كذلك الاقدار

او التوقيف كذلك لانه لا قائل بالفرق ولان الاسم مشتق من السمة وهي العلامة فالجميع اسماء
ولان المجاز تخصيص الاسماء وحدها من دون اقسام الافعال والحروف متعذر ومتعسر الثالث
قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد بالالسنة الجوارح
المخصوصة الجاحية لانها متفقة في التركيب والتاليف ولو فرض اختلافها بالمقدار والشكل
لم يكن معجزة لكون الاختلاف في غيرها من الاعضاء اظهر واوضح فوجب حملها على اللغات
الصادرة عنها تسمية للسبب باسم مسببه وهو من احسن وجوه المجاز الثالث لو لم تكن اللغات
توقيفية لكانت اصطلاحية والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ثبت من كونها مستفادة
من الوضع لا مستقلة لعدم مناسبة ذاتية واختصاص الواضع في اشتقاقه وعباده فاذا انتفى احدهما
ثبت الآخر واما بيان بطلان التالي فلان الاصطلاح انما يتم اذا كان كل واحد من المصطلحين
قادرا على تعريف صاحبه ما في ضميره وذلك لا يكون الا بالفاظ اخر دالة على تلك المعاني
والكلام في تلك الالفاظ ووضعها كما في الاول ويتسلسل وانه محال واحتج ابو هاشم
واتباعه على مذهبهم بان اللغات لو كانت توقيفية لكانت متاخرة عن ارسال الرسل لان التوقيف
من الله تعالى انما يكون على لسان رسول عن رسله والتالي باطل بدليل قوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه فان ذلك دال على ان لقوم كل رسول لسانا سابقا على ارساله
اليهم السابق على التوقيف المستفاد منه والحق ان كلا من المذاهب المذكورة محتمل والحجج
المذكورة كلها ضعيفة الدلالة على المقصود كما يأتي قال قدس سره والاعتراض بانه لِمَ لا
يجوز حمل التعليم على الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ والاقدار على وضعها او حمل الاسماء
على الصفات مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات او علم بما اصطلح
عليه غيره وليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على الاقدار عليها مع تساويهما في
كونهما آية والاصطلاح قد يعلم بالقرائن كالاطفال من غير تسلسل وتمنع توقف التوقيف

على اللغات ولان في الثاني زيادة اضمار وهو خلاف الاصل وعلى الثالث بالمنع من بطلان تاليها وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكروه من افتقار الاصطلاح الى سبق آخر ممنوع لجواز ان يعلم المصطلحون غيرهم اصطلاحهم ويعلم كل منهم صاحبه بما في نفسه بالقراين والترديد كما يعلم الابوان الطفل لغتهما من غير تسلسل وعلى ابي هاشم بالمنع من توقف التوقيف على بعثة الرسول لاحتمال حصوله بالالهام او بخلق اصوات وحروف في اجسام جمادية وخلق علم ضروري للسامعين بان الله تعالى وضعها لمعانيها قال قدس روحه الفصل الثاني في الموضوع له كل معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه وجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لوجود الداعي وانتفاء الصارف وما عداه لا يجب والا لزم ما لا يتناهى من الالفاظ ولان انواع الروايح ومراتب الاشتداد لم يوضع لها الفاظ بخصوصياتها ولا يجوز وضع الظاهر بازاء الخفي وليس القصد بوضع المفرد افادة معناه لتقدمها عليه بل التمكن من تركيب المعاني بواسطة تركيب الالفاظ واللفظ يدل على الخارجي بواسطة الذهني لتغاير الالفاظ عند تغاير المتخيلات للشخص المتحد في الحقيقة ومعرفة الوضع مستفادة من النقل المتواتر والاحاد او المركب من النقلي كالاستثناء عموم الجمع وكون الاستثناء اخراجا اقول هذا الفصل مشتمل على مباحث الاول في الموضوع له اللفظ اعلم ان المعاني على قسمين احدهما ما يكثر الحاجة وتشتد الى التعبير عنه والاخر ما ليس كذلك والاول يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لانه لما كان مقدورا للواضع وكان الداعي اليه موجودا والصارف عنه مفقودا وجب تحققه واما الثاني فلا يجب ان يوضع له لفظ بل يجوز خلو المعنى من لفظ يدل عليه واستدل المصنف عليه بوجهين الاول لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ يختص به لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله

بيان الشرطية

بيان الشرطية ان المعاني غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاشتداد لا يتناهى ولا يقف عند حد ما بل كل مرتبة من مراتبها ولها اخرى الى غير النهاية وما كان بعضه غير متناه فمجموعه اولى بكونه غير متناه فاذا وضع بازاء كل معنى من تلك المعاني لفظ يختص به كانت الالفاظ غير متناهية لان المساوي لما لا يتناهى يجب ان لا يتناهى واما بيان بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية وكل مركب من متناه فهو متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية الثاني لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ يختص به لزم ان يكون لكل واحد من انواع الروايح ومراتب الاشتداد لفظ يدل عليه والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها البحث الثاني في انه لا يجوز وضع اللفظ الظاهر المشهور المتداول بين الخاصة والعامة بازاء المعنى الخفي الذي لا يهتدي الى معرفته الا الخواص كما يقوله مثبتوا الاحوال كابي هاشم واتباعه من ان الحركة معنى يوجب لذات الجوهر كونه متحركا فنقول المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كون الجوهر متحركا اما ان الحركة حالة معللة بمعنى وانها غير واقعة بالقادر فذلك امر لو صح القول به لما عرفه الا الاذكياء من الناس بالدلائل الدقيقة والبراهين العامضة ولفظ الحركة لفظ ظاهر متداول بين الجمهور من اهل اللغة الذين لا يتصورون هذا المعنى ولا يصل اليه اذهانهم واذا كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا لذلك المعنى بل لا مسمى الحركة وضع اللغة الا نفس كون الجسم متنقلا لا غير اذ وضع اللفظ للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وكذا ظهوره واشتهاره تابع لظهور معناه واشتهاره واعترض بانه ان كان الواضع هو الله تعالى فنسبة المعاني كلها اليه على السواء فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنده والخفاء عند الناس لا يمنع الوضع منه وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه وخفي على غيره ذلك المعنى واستعمله

فلازمه واشتهاره الثاني وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق وفيه نظر فانه ليس المراد
ان خفاء المعنى واشتهار اللفظ انما يكون بعد وضعه بل المراد ان اشتهار اللفظ وتداوله
بين عامة اهل اللغة من غير نقل ولا تجوز دليل على كون معناه ظاهرا جليا ويمنع ان
يكون دقيقا خفيا لا يعلمه الا الخواص لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون عند فهم
المتداولين معناه وظهوره عندهم فلو كان معناه خفيا لما تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون
خفيا البحث الثالث في انه ليس المقصود بوضع الالفاظ المفردة افادة معانيها والدليل
على ذلك ان افادة تلك الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك
المعاني الموقوفة على العلم بتلك المعاني ضرورة تأخر العلم بان اللفظ الفلاني موضوع
للمعنى الفلاني عن العلم بذلك اللفظ وذلك المعنى فلو استفيد العلم بتلك المعاني من
تلك الالفاظ لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمعانيها حصول تمكن
الانسان من تفهيم ما تركب من تلك المعاني بتوسط تركيب الفاظها الدالة عليها فان قلت
هذا بعينه وارد في المركبات فانا لا نفهم منها معانيها الا بعد العلم بكونها موضوعة
لتلك المعاني وذلك يستدعي سبق العلم بتلك المعاني فلو استفيد العلم بتلك المعاني
من تلك الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انا
متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون
حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت
الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب
بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المعاني المفردة مع نسب بعضها الى
بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر ان افادة اللفظ المركب لمعناه لا يتوقف
على العلم بكونه موضوعا له البحث الرابع في ان الالفاظ انما وضعت للمعاني الذهنية فانها انما تدل على المعاني

الخارجية

الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا رأينا جسما من بعيد [فظنناه انسانا وسميناه]
باسمه فاذا قربنا منه وزال الظن الاول فظنناه فرسا وسميناه باسمه ثم لو قربنا وزال
هذا الظن ايضا وتجدد علم كونه حجرا سميناه باسمه وقد تغايرت الالفاظ عند تغاير
الخيالات للشخص الواحد المتحد في الحقيقة وذلك دليل على ان الالفاظ ليست [موضوعة]
للمعاني الخارجية بل الذهنية لدورانها معها البحث الخامس في طريق معرفة الوضع
اعلم ان العقل المحض لا طريق له الى معرفة هذه الاشياء مستقلا لكونها امورا وضعية
وح يجب ان يكون الطريق اليها اما النقل المحض او المركب من العقل والنقل والنقل
اما متواتر او احاد فالاول ككون لفظي السماء والارض موضوعتين لمعنييهما وكون
الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والثاني ككون لفظ الحيا موضوعة للسحاب و[لفظ]
الخامة للشجرة الصغيرة واما المركب من العقل والنقل فهو كما اذا استفدنا مقدمتين
منا سبتين من نقلين فرتبهما العقل حتى حصل منها نتيجة فطريق تلك النتيجة النقل
والعقل مثال ذلك انا اذا استفدنا من نقل صحة الاستثناء من الجمع المعرف ومن
نقل آخر كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فعلمنا بالعقل بتوسط هذين النقلين
ان الجمع المعرف للاستغراق قال قدس روحه الفصل الثالث في تقسيم الالفاظ وهو
من وجوه الاول اللفظ يدل على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط دخوله فيما وضع
له تضمنا وبتوسط لزومه له ذهنا التزاما اقول لما كان المراد من الالفاظ التي اشتمل هذا
الفصل على ذكر تقسيمها انما هي الالفاظ الدالة على المعاني وجب عليه ان يقدم على ذلك
تقسيم دلالة الالفاظ اللفظ على معناه الى اقسامها واعلم ان الدلالة قد تكون عقلية كدلالة
الصوت على المصوت وقد تكون طبيعية كدلالة اح اح على اذى الصدر وقد تكون وضعية
او مستفادة من الوضع كدلالة لفظ الانسان على معناه والمقصود بالبحث هنا انما هي الوضعية

والوضع هنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء ليفهم الثاني عند اطلاق الاول وقد اختلف في
تعريف الدلالة اللفظية فقال قوم هي فهم المعنى من اللفظ عند الاطلاق او تخيله بالنسبة
الى من هو عالم بالوضع ورد بان الفهم يعلل بالدلالة فهي مغايرة لها وبان الدلالة صفة
اللفظ الدال والفهم صفة للفاهم لا للفظ فتغايرا وقيل هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق
فهم منه المعنى وهو ينقسم الى الاقسام الثلثة اعني المطابقة والتضمن والالتزام لان
فهم المعنى من اللفظ ان كان بتوسط كونه موضوعا له كانت دلالته عليه دلالة مطابقية
كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق وان كان بتوسط دخوله في المعنى الموضوع
له ذلك اللفظ كانت دلالة تضمنية كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده او على
الناطق وحده وان كان بتوسط كونه لازما في الذهن للمعنى الموضوع له اللفظ
كانت دلالة الالتزام كدلالة لفظ الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة وفائدة
قيد التوسط في الدلالات الثلث لئلا ينتقض تعريفها بها المذكورة باللفظ المشترك
بين الشيء وجزئه كلفظ الامكان المشترك بين الخاص وهو رفع الضرورتين معا
اعني ضرورة الوجود وضرورة العدم والعام وهو جزؤه لانه رفع احديهما واللفظ
المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشترك بين الكوكب وضوئه فان لفظ الامكان
يدل على الامكان العام بالمطابقة والتضمن لكن الاولى بتوسط وضعه له والثانية
بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص وكذا لفظ الشمس يدل على الضوء بالمطابقة
والالتزام لكن الاولى بتوسط وضع اللفظ له والثانية بتوسط لزومه لما وضع له
وهو جرم الشمس فظهر انه لولا قيد التوسط انتقض تعريفات الدلالات الثلث المذكورة
والهاء في قول المصنف بتوسط وضعه عائدة الى اللفظ وفي قوله له عائدة الى المعنى
والهاء في قوله بتوسط دخوله عائدة الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله وضع له عائدة الى

المعنى

المعنى الذي وضع له اللفظ وفي قوله لزومه عائدة الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله له عائدة
امام الى المعنى الموضوع له واعلم ان دلالة المطابقة وضعية محضة والباقيتان فلمشاركة العقل
فان اللفظ اذا وضع للمركب او للملزوم كان فهم ذلك المركب او ذلك الملزوم مستلزما لفهم الجزء
واللازم استلزاما عقليا وقيد اللزوم بالذهني اذ لولاه لم يتحقق الدلالة الالتزامية لان
اللفظ ليس موضوعا للازم ولا المعنى هو جزؤه فلو لم يكن بحيث يلزم من حصول موضوع اللفظ
في الذهن حصوله فيه انتفت دلالة اللفظ عليه مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجي لتحقق الدلالة
الالتزامية من دونه كما في الاعدام والملكات المتنافية في الخارج قال فان روعي الدال
بالمطابقة مفرد ان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه ومركب ان قصد
اقول هذا التقسيم للفظ الدال بالمطابقة الى المفرد والمركب وهي قسمة حاصرة لان اللفظ
الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه او يقصد
فان كان الاول فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا كق اذا جعل علما ولما له جزء غير
دال اصلا كزيد اذا جعل علما او دال على غير جزء المعنى كعبد الله حال العلمية فان له جزءا
دالا لكن على غير جزء المعنى او دال على جزء المعنى لكنه غير مقصود كالحيوان الناطق
اذا سمي به انسان فانه في حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة على جزء معناه ولا بالناطق الدلالة
على الجزء الآخر وان كان الثاني وهو ان يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه
فهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان الناطق او غير تقييدي تاما اي يصح السكوت
عليه كقام زيد او غير تام كرامي الحجارة والمراد بالجزء ما هو اعم من المحقق والمقدر ليدخل
المركب مثل قم حال كونه امرا فان له جزءا مقدرا وهو انت وانما جعل المصنف هذا التقسيم تابعا
للاول لان مورده احد اقسام الاول وهو الدال بالمطابقة وانما لم يقسم الدال بالتضمن
والالتزام الى المفرد والمركب اما التضمن فلان اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة الى المعنى

التضمن مفردا ومركبا معا فلا ينضبطان كالحيوان الماشي مثلا فان هذا المجموع يدل
على الحيوان بالتضمن ولا يدل اجزاؤه على اجزاء معناه التضمني اعني الحيوان لا بالمطابقة
ولا بالتضمن لعدم دلالة الماشي على شيء من اجزاء الحيوان بالمطابقة او التضمن
فيكون مفردا وايضا يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن ايضا على الجسم الماشي لكونه جزء الحيوان الجسم
مع دلالة اجزائه على اجزاء هذا المعنى لدلالة الحيوان على الجسم بالتضمن ودلالة
لفظ الماشي عليه بالمطابقة فيكون مركبا واما الالتزام فلان الدلالة الالتزامية
للمجموع لعدم تناهي اللوازم ان كان المعتبر مطلق اللازم وان كان المعتبر اللازم البين
لم ينضبط ايضا لانها تختلف بحسب اختلاف الاشخاص فان مساواة زوايا المثلث
للقائمتين لازم بين عند المهندسين وغير بين عند غيرهم وقيل انما قيد الدال
بالمطابقة لان تقسيم الدال بالوضع وذلك انما هو الدال بالمطابقة لانها وضعية
محضة واما الدلالتان الاخريان فانهما عقليتان على ما عرفت اذا تقرر هذا فلنرجع
الى شرح التعريف المذكور في الكتاب للمفرد والمركب اما المفرد فقد عرفه بان اللفظ
الدال بالمطابقة الذي لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزئه فاللفظ
جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وتقييد الدلالة بالمطابقة قد عرفت فائدته
وقوله الذي لم يقصد بجزئه الدلالة يخرج سائر المركبات وقوله على جزء معناه ليدخل
مثل عبد الله علما فانه مفرد مع ان جزئه يقصد به الدلالة لكن لا على جزء معناه وقوله
حين هو جزئه ليدخل مثل الحيوان الناطق حال كونه علما على شخص انساني فانه يقصد بجزئه
الدلالة على جزء معناه لكن لا حين هو جزئه فان الجزء وهو الحيوان في المثال
المذكور حين هو جزء هذا العلم لم يقصد به الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة على جزء
المعنى والمركب في مقابلة المفرد وهو الذي يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو

جزؤه

جزؤه كزيد قائم وعبد الله لقبا وقد علم من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون
مفردا ومركبا لكن في حالتين كعبد الله والحيوان الناطق وامثال ذلك وحينئذ يصدق
على ذلك اللفظ الواحد تعريفا المفرد والمركب فيجب ان يزاد في التعريف من
حيث هو كذلك والا انتقض كل منهما في طرده ومع هذه الزيادة استغنى عن
الجزئي والكلي
القيدين المذكورين اخيرا قال قدس سره وحصر المفرد جزئي ان منع نفس تصوره من
الشركة وكلي ان لم يمنع اقول اللفظ المفرد ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة
فيه اي من ان يشترك فيه كثيرون بحيث يكون ذلك المعنى صادقا على كل واحد منها فهو الجزئي
كزيد وعمرو فان نفس تصور زيد مانع من ان يشترك فيه كثيرون وان لم يمنع نفس
تصوره من وقوع الشركة فيه اي من ان يشترك فيه كثيرون فهو الكلي سواء امتنع وقوع الشركة
فيه لا لنفس المفهوم كواجب الوجود نعم او لم يمتنع كالانسان الذي يشترك فيه زيد وعمرو
وسواء تعددت افراده في الخارج كالانسان او لم يتعدد كالشمس وقد يقال الجزئي على
معنى اخر اعم من الاول وهو كل اخص يقع تحت الاعم ويسمى هذا جزئيا اضافيا لان
جزئيته انما هي بالاضافة الى ما وقع هو تحته والاول يسمى جزئيا حقيقيا وانما كان الثاني
اعم من الاول لان كل جزئي حقيقي فانه لا بد وان يكون مندرجا تحت ماهيته المعراة
عن المشخصات فهو اذا اخص يقع تحت اعم وهو معنى الجزئي الاضافي فثبت ان كل جزئي
حقيقي فهو جزئي اضافي ولا ينعكس وان الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة
الى الحيوان وليس هذا الوهم على الجنسية بمعنى ان الاعم جنس للاخص لانفكاكهما في القضو
واعلم ان جزئية اللفظ وكليته تابعان لجزئية المعنى وكليته فان لفظ الموضوع للمعنى
الجزئي يسمى جزئيا باعتبار جزئية معناه وكذلك اللفظ الموضوع للمعنى الكلي يسمى كليا
باعتبار كلية معناه فاذن الكلية والجزئية لاحقتان بالذات للمعاني وبالعرض للالفاظ والمقسم

اضاف النصوص المانع من الشركة الى انها العائدة الى المفرد فان قصد به اللفظ المفرد احتاج الى ربط
لفظة معناه واضافة النصوص اليها اذ اللفظ الجزئي هو الذي يمنع نفس تصوره معناه من الشركة
لا تصوره ويحتمل ان يكون قد حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه ويكون تقديره
ومعنى المفرد جزئي ان امنع نفس تصوره من الشركة والضمائر تكون عائدة الى المضاف
وان قصد به المعنى لم يحتج الى هذه الزيادة الا ان البحث هنا في تقسيم الالفاظ وايضا
لا يليق ان يبين مراده من المعنى المفرد واللام في المفرد على التقدير الاول للعهد وعلى التقدير
الثاني للجنس قال قدس روحه الكلي اما نفس الماهية او داخل فيها اما جنسا او فصلا
او خارجا عنها اما خاصة او عرضا عاما اقول يريد تقسيم الكلي من المعاني الى الذاتي والعرضي
ولعله ان الكلي اما ان يكون نفس ماهية ما تحته من الافراد والمشتركة فيه وانما تزاد عليه
بامور عارضة مشخصة وهو النوع الحقيقي كالانسان الصادق على زيد وعمرو وخالد وبكر
ويرسمونه بانه كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو واما ان يكون
داخلا فيها اي جزءا منها فاما ان يكون تمام المشترك اولا والاول هو الجنس كالحيوان
الصادق على الانسان والفرس وغيرهما من انواعه فانه تمام المشترك بينهما ويرسمونه بانه
كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو والثاني الفصل كالناطق للانسان
ويرسمونه بانه كلي مقول على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والسائل عن الشيء
بما هو يطلب كل حقيقته وباي شيء هو في جوهره يطلب المميز له عن غيره والمقوم له
وهذه الثلاثة يسميها الذاتي واما ان يكون خارجا عنها فاما ان يكون مختصا بتلك الماهية
بحيث لا يصدق على غيرها وهو الخاصة كالضاحك للانسان ويرسمونها بانها كلية تقال
على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا او لا يكون مختصا بها بل يشترك معها غيرها
وهو العرض العام كالماشي للانسان ويرسمونه بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها

قولا عرضيا وهذان القسمان يسميها العرضي فالكليات هي هذه الخمسة لا غير النوع والجنس
والفصل والخاصة والعرض العام والبحث عن اقسامها واحكامها ونسبة كل منها الى
الباقية بالمشاركة والمباينة لا يليق ذكره هاهنا وهو بالكتب المنطقية انسب قال قدس روحه
الخارج اما لازم للماهية او للوجود او مفارق والمفارق اما سريع المفارقة او
بطيئها او سهل الزوال او عسره اقول الخارج عن الماهية اعني العرضي لها سواء كان مختصا
بها وهو الخاصة او مشتركا بينها وبين غيرها وهو العرض العام اما ان يكون لازما
وهو ما لا ينفك الشيء عنه او مفارق واللازم اما ان يكون لازما للماهية وهو الذي
لا ينفك عنها وجودا ونحوها مثل الزوجية للاثنين والفردية للثلاثة او للوجود كالسواد
للزنجي والابيض للرومي فان ذلك انما هو لازم للوجود الخارجي دون التوهم اذ قد
يتوهم تصور زنجيا ابيضا ورومياً اسودا ولازم الماهية اخص من لازم الوجود فان كل
لازم للشيء لماهيته فهو لازم له حالة وجوده الخارجي ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في
حالة وجوده الخارجي ما لا يكون لازما لماهيته كما ذكرناه في المثال والمفارق اما
ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه كالشيب والشباب وايضا
فهو اما سهل الزوال كغضب الحليم او عسره كغضب الحقود قال قدس روحه الثاني
اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو الاداة وان استقل فهو الفعل ان دل
بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم اقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الالفاظ
وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلم الثلث اللاتي هي مادة الكلام وذلك ان يقال اللفظ
المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة على معناه بل يفتقر في دلالته الى انضمام لفظ آخر اليه
او يستقل اي لا يحتاج في دلالته على معناه الى انضمام لفظ آخر اليه والاول الاداة اعني الحرف
كفي وعلى فان معنى كل واحد منهما لا يفهم من لفظه المجرد عن لفظ آخر بل يفتقر في فهم معناه

لاظهر لفظ آخر اليه كما يقول زيد في الدار او على السطح والثاني اما ان يدل بصيغته وهيئته
على الزمان المعين من الازمنة الثلثة اعني الماضي والحاضر والمستقبل اولا والاول الفعل
كقام ويقوم وسيقوم فان كل من هذه الكلمات مستقلة بالدلالة على معناها مع دلالتها
بصيغتها على الزمان المعين من الازمنة الثلثة والثاني الاسم كرجل وفرس وثوب
وانما قيد الدلالة في الفعل على الزمان المعين بصيغته ليخرج ما يدل على الزمان المعين
بجوهره كامس واليوم وغدا فانها اسماء مع دلالتها على الزمان المعين فلو اهمل ذلك
دخل امثال هذه الاسماء في تعريف الفعل وخرجت من تعريف الاسم فيكون الاول غير مطرد
والثاني غير منعكس قال قدس روحه الثالث اللفظ والمعنى ان تحدا فهو العلم والمضمر ان تشخص
المعنى والمتواطي ان تساوت افراده والمشكك ان اختلفت بالاولوية والاقدمية
والاشدية ومقابلها اما ان تكثرا فهي المتباينة سواء تعاند الموضوعات كالضدين اولا
كالذات والصفة وان اتحد المعنى فهي المترادفة فهو المشترك ان وضع لها معا بالنسبة الى كل
واحد منهما والحمل بالنسبة اليهما معا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل في
الثاني ان لم يغلب فيه والا فهو المنقول العرفي او الشرعي او الاصطلاحي ان غلب وكان
النقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة اقول هذا هو التقسيم الثالث من تقاسيم
الالفاظ وهو باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد بمعانيها المعاني
المدلول عليها بالمطابقة دون التضمن والالتزام واعلم ان اللفظ المفرد ومعناه
اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثرا معا بان يكون اللفظ كثيرا
ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس والاقسام اربعة والاول اما
ان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وهذا على اقسام لان ذلك المعنى الواحد اما ان يكون
مشخصا او غير مشخص والاول يسمى اللفظ الدال عليه علما وجزئيا لانه اما ان يفتقر
في دلالته

في دلالته على معناه الى قرينة زائدة على الوضع اولا والثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما
يدل على معناه من غير احتياج الى قرينة زائدة على كونه مسمى به وموضوعا له والاول
المضمر كانا وانت فانه انما يدل على شخص معين اذا اقترن بقرينة التكلم او المخاطبة والثاني
هو كون المعنى غير مشخص اما ان يكون نسبته الى الافراد الذي تحته على السوية من غير
تفاوت فهو المتواطي اي المتوافق لتوافق افراده فيه كالانسان الذي يساوي افراده فيه
كزيد وعمرو وخالد ويسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطيا تبعا لمعناه اولا بالسوية
بل يكون افراده متفاوتة بان يكون بعضها اولى من البعض الآخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر
والعرض فانه للجوهر اولى من العرض او يكون ثبوته لاحدهما اقدم من ثبوته للآخر كالوجود
بالنظر الى العلة والمعلول او يكون في بعضها اشد من البعض الآخر كالبياض فانه في الثلج
اشد منه في العاج ويسمى اللفظ الدال على مثل هذا المعنى مشككا وانما سمي بذلك لان السامع
لم يتشكك بين كونه مشتركا وبين كونه متواطيا لان بين افراده اختلافا بالمعاني المذكورة
واتحادا في اصل المعنى فباعتبار تفطن السامع للاختلاف يعتقد كونه مشتركا كالاثر
لفظ واحد موضوع لمعاني مختلفة وهو معنى المشترك وباعتبار ذهوله عنه ونظره الى
اصل المعنى يعتقد كونه متواطيا والثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا بحسب تكثر اللفظ
وتسمى تلك الالفاظ المتباينة كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى غير
معنى الآخر وانما قلنا بحسب تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ المترادفة فانا لو فرضنا
لفظ آخر مرادف للفظ مشترك كالعين مثلا تحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد
من ذينك اللفظين غير متباين للآخر لان تكثر المعنى ههنا ليس لتكثر الالفاظ لوجود
ذلك التكثر عند وحدة اللفظ ضرورة تحققه عند اطلاق احد ذينك اللفظين دون الآخر
والتباين يتحقق بين اللفظين سواء تعاند موضوعاهما بالتضاد كلفظي السواد والبياض

اوبالسلب والايجاب كالوجود والعدم اوبالملكة والعدم كالعمى والبصر اوبالتضايف
كالابوة والبنوة اولم يتعاندا اصلا سواء امتنع انفكاك احدهما عن الاخر اما باعتبار
كونه جزءا منه كالانسان والحيوان اوصفة لازمة كالانسان والتعجب او خارجا كالانسان
والماشي بالفعل لان الماشي بالقوة لا ينفك عن الانسان فجميع هذه الاقسام
تسمى متباينة واعلم ان التباين انما يتحقق اللفظ عند نسبته الى لفظ آخر ونسبة معناه
الى معناه وتحقق التغاير بينهما فهو لا يتعقل الا مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد
المعنى ويتكثر اللفظ وتسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر والاسد
والسبع وليس المراد باتحاد المعنى ههنا كونه واحدا في نفسه بالعدد بل ما هو اعم من ذلك
وهو اتحاد نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة له بحيث يندرج فيها مرادف
اللفظ المشترك فان قلت يلزمكم كون اللفظ الواحد نوعا المتكثر شخصا كقولنا انسان
انسان مرادف لصاحبه قلت لا نسلم فان المراد باتحاد اللفظ وتكثره انما هو باعتبار نوعه
لا باعتبار شخصه والالفاظ المتكررة ح واحدة فليست من هذا القسم وانما لم يعتبر
الوحدة بالشخص في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخصي غير موضوع للمعنى فلا
يكون من تلك الحيثية دالا اذ الدلالة وضعية اصلا الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر معناه وهو على
اقسام لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا اولا اولا
والاول المشترك كالقرء الموضوع للحيض والطهر والجون الموضوع للسواد والبياض
والعين الموضوع للباصرة والنابعة والذهب والجاسوس وهذا اللفظ بالنسبة الى
معنيين او معاني مشترك وبالنسبة الى كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى
وحده ولهذا المعنى الآخر وحده امر معلوم فكان من هذه الحيثية مشتركا واما ان المراد
منه عند الاطلاق هذا المعنى او ذاك فهو غير معلوم فكان مجملا والمصنف طاب ثراه حكى ذلك

ههنا ويحمل

ههنا ويحمل اللفظ بالنسبة الى كل واحد منهما مشتركا وبالنسبة اليهما معا مجملا وفيه نظر
لان الاشتراك لا يعقل الا بين شيئين والثاني وهو ان لا يكون موضوعا لتلك المعاني
المتكثرة وضعا اولا فهو لابد وان يكون موضوعا لاحدها ونقل الى غيره فلا يخلو اما ان
لا يغلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه او يغلب فان كان الاول كان
بالنسبة الى معناه المنقول عنه حقيقة والى معناه المنقول اليه مجازا كلفظ الاسد الموضوع
للحيوان المفترس المنقول الى الرجل الشجاع وان غلب استعماله في المنقول اليه على استعماله
في المنقول منه سمي منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة اولا لكل ما يستقر فيه الشيء
ثم نقلها اهل اللغة الى الآنية المخصوصة المتخذة من الزجاج ويسمى الثاني منقولا
شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ثم نقلها الشارع الى ذات الاركان المخصوصة
والاذكار المعينة وكالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقله الشارع الى
الامساك عن اشياء مخصوصة في زمان مخصوص مع النية والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة
الموضوعة لغة لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقلها اهل العرف الى الفرس هذا كله ان كان
النقل لمناسبة بين المعنى الاول والثاني وان كان لا لمناسبة بينهما سمي مرتجلا كجعفر الموضوع
لغة للنهر الصغير المنقول الى الرجل المسمى به وكطلحة الموضوعة للشجرة الواحدة من الطلح
المنقول الى الرجل وهذا التقسيم للمرتجل مخالف لما فسر النحاة به فان المرتجل عندهم ما جعل علما
ابتداء ولم يكن منقولا اليه عن معنى آخر قيل والقسمة الاولى اعني كون اللفظ واحدا
ومعناه واحدا وكونه كثيرا ومعناه كثيرا ومعناه واحدا مشتركة في عدم الاشتراك لانها
معنى كل لفظ منها في نفسه وفيه نظر لما بينا من كونه جواز كون المرادف مشتركا وكذا
المباين كالعين والقرء فح يتحقق لا باطل لتحقق تعدد المعنى واعلم ان لفظ لو
وقول المصنف فهو اللفظ المتحد والهاء في قوله ازاده عائدة الى المعنى الكلي واشار الى كثيره

يسرح

وكونه كثيرا

بقوله ان تساوت افراده فانه لا يتحقق الافراد الا للكلي وكان ينبغي ان يضم الى ذلك لفظة
غيره ليخصص ما غير التساوي والا لم يبق كونه متواطئا لجواز تساوي الافراد في امر وجودي
او عدمي مع اختلافهما في المفهوم الكلي الصادق عليهما فيكون اللفظ مشككا اللهم الا ان يقال
انه لا يصدق عليهما انهما متساويان الا عند تساويهما في جميع الامور لكن ذلك ممنوع وبطلانه
ظ والا لما صدق على شيئين انهما متساويان اصلا ضرورة ثبوت التغاير بين كل مفهومين
والا لم يتحقق الاثنينية والتعدد والتاء في قوله ان اختلفت عائدة الى الافراد والهاء الاثنينية
والالف في قوله ومقابلاتها عائدان الى الاولية والاقدمية والاشدية والمراد بالتقابل
ههنا تقابل التضايف فتقابل الاشدية مثل الاضعفية وقوله فهي المتباينة اشارة الى الالفاظ
خاصة لا الى معانيها وقوله فهي المراد فه اشارة الى الالفاظ وان لم يكن منطوقا بها لان
قوله وان اتحد المعنى خاصة يفهم منه تعدد اللفظ هنا والضمير في قوله لهما معا عائد الى اللفظين
وان لم يتقدم لهما ذكر لدلالة قوله وان اتحد اللفظ خاصة عليهما كما قلناه في قوله وان
اتحد المعنى خاصة وكذا في قوله منهما وقوله اليهما وقوله لعدمها قال قدس الله روحه
الرابع اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل
وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل
والمرجوح المؤول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه اقول هذا المعنى بالوضع
تقسيم آخر للفظ المفيد اعني الدال على الوضع باعتبار صفة دلالته على ذلك المعنى وذلك
ان يقال اللفظ المفيد لمعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غير ذلك المعنى بالنظر الى اللغة التي وقع
بها التخاطب اولا والثاني النص وهو الراجح الدلالة على معناه المانع من النقيض وهو
لغة الظهور ومنه منصة العروس لظهورها وارتفاعها وانما قيدنا باللغة التي وقع
بها التخاطب لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه

منه بحسب

منه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى والاول وهو الذي يحتمل ان يراد به غير
معناه منه بحسب تلك اللغة التي وقع بها التخاطب اما ان يكون دلالته على معناه ارجح من ارادة
الغير المحتمل اولا والاول هو الظاهر بالنسبة الى معناه وبالنسبة الى ذلك المعنى المحتمل يكون
مؤولا كلفظة الاسد فانه ظاهر بالنسبة الى الحيوان المفترس ومؤول بالنسبة الى الرجل الشجاع
وهو الراجح الدلالة على معناه الذي لا يمنع النقيض وقد ظهر ان بين النص والظاهر مشتركا
وهو مطلق الراجح الدلالة على معناه ويسمى ذلك المشترك محكما وهو جنس لنوعي النص والظاهر
والثاني وهو الذي لا يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل الارادة منه بل
كان متساويا وبين في دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر الى كل منهما كالقرء بالنسبة الى كل واحد
من معنييه فقد اشترك المجمل والمؤول في ان كلا منهما ليس براجح الدلالة على معناه ويسمى
هذا المشترك متشابها فهو جنس لنوعي المجمل والمؤول وينفصل المؤول من المجمل بالمرجوحية
والمجمل عنه بتساويهما وقول المص وان تساويا اشارة الى معنى اللفظ وذلك الغير المحتمل
والمراد بتساويهما في افادة اللفظ اياهما وجعل الرجحان محكما وتفسيره بها نظر اذ المحكم
اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة لا نفس الرجحان
وعدمه قال قدس الله روحه الخامس اللفظ المركب ان كان تاما ودل على طلب الفعل
دلالة اولية فهو الامر ان قارن الاستعلاء والالتماس ان قارن التساوي والسؤال
والدعاء ان قارن الخضوع والا فهو التنبيه ان لم يحتمل الصدق والكذب وهو جنس
للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء والعرض وان احتملهما فهو القضية والخبر
والقول الجازم وان لم يكن تاما فهو اما تقييدي وهو المركب من الموصوف والصفة
او غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة او من كلمة واداة او من غيرهما اقول لما ذكر
اقسام اللفظ المفرد شرع في ذكر اقسام المركب وقدم الاول على الثاني لتقدم المفرد على

المركب بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تاماً او غير تام والمراد بالتام ما يحسن السكوت عليه وهو اما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية اي وضعية اولا والاول هو الامر ان قارن الاستعلاء وهو طلب العلو بذلك القول على المخاطب كقول الاستاذ لعبده قم وان قارن التساوي فهو الالتماس كقول الانسان لمساويه رتبة من غير استعلاء عليه ولا خضوع له افعل وان قارن الخضوع والتذلل فهو السؤال والدعاء كقوله اللهم اغفر لي والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو التنبيه وهو جنس مندرج تحته انواع كثيرة كالتمني نحو يا ليتني كنت معهم والترجي مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل بالله والنداء مثل يا يحيى والعرض مثل الا تنزل وربما وان كان محتملا للصدق والكذب على سبيل البدل كالجملة الاسمية مثل قولنا زيد قائم والفعلية مثل قام زيد فهو القضية والخبر والقول الجازم والمراد باحتمال الصدق والكذب انما هو من حيث ذات اللفظ المركب لا بالنظر الى مادة معينة او متكلم مخصوص ويندرج في ذلك ما لا يحتمل الكذب اصلا كقولنا الانسان حيوان ومثل خبر الله تعالى وخبر رسوله عم وما لا يحتمل الصدق اصلا كقولنا الانسان حجر لان عدم الاحتمال هنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة والمخاطب المخصوص لا من حيث اللفظ فان القضية من حيث مفهومها محتملة لهما واما غير التام فهو اما تقييدي وهو المركب من لفظين فصاعدا احدهما قيد للاخر ومخصص له كالحيوان الناطق وقد يقوم مقامهما معا لفظ كهذا المثال فان لفظ الانسان قائم مقامهما في الدلالة على المعنى وقد لا يقوم مقامهما معا لفظ واحد كالانسان الفاضل والغالب ان يكون مركبا من الموصوف وصفته وهذا النوع من التركيب ينتفع به في كتب التصورات فان الحدود والرسوم انما يكون من هذا القبيل وقد يكون مركبا لا من الموصوف والصفة

كرامي الجارية

كرامي الجارية وغلام زيد واما غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة مثل في الدار او كلمة واداة مثل قد قام او من غيرها اي غير الكلمة والاداة كالمركب من اسمين كزيد وعمرو او من فعلين مثل جلس تكلم او من حرفين نحو هل لا والضمير في قول المصنف او غيرهما عائد الى الكلمة والاداة والمراد بالكلمة الفعل وبالاداة الحرف وفي لغة الالة اذا انقرب هذا فاعلم انه يلزم مما ذكره المصنف من التقسيم ههنا ان يكون النهي والاستفهام داخلين تحت جنس التنبيهات لانهما لا يدل على طلب الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب وذلك مخالف للاصطلاح والاولى ان يقال اللفظ المركب ان دل على الطلب دلالة اولية فاما على طلب الفهم وهو الاستفهام او على طلب الفعل وهو الامر وقسيماه كما ذكر او على طلب الترك وهو النهي وان لم يدل على الطلب اصلا فان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فهو التنبيه قال فقد تبين انه رحمه الله تعالى السادس اللفظ المفرد قد يكون مدلوله صيغة لفظا اما مفردا دالا على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وغير دال كالحرف المعجم الدال على كل واحد من الحروف التي لا يفيد شيئا واما مركبا كالخبر والقضية اقول هذا تقسيم ثان للفظ المفرد الدال باعتبار انقسام معناه اللفظي وكان الاليق تقديم هذا التقسيم على قبله وهو تقسيم اللفظ المركب الحاقا له بما في تقاسيم المفرد السابقة لما عرفت من تقدم المفرد على المركب لكن لما كان هذا التقسيم للفظ المفرد باعتبار دلالته على اقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره بعد ذكر اقسام المركب واعلم ان مدلول اللفظ قد يكون لفظا وقد يكون معنا غير لفظ والثاني قد تقدم ذكر اقسامه والاول اما ان يكون ذلك اللفظ اعني المدلول مفردا او مركبا وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون دالا على معنى او غير دال فالاقسام اربعة الاول لفظ مفرد دال على لفظ مفرد دال على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذلك انواع الكلمة كلفظ الاسم فانه يدل على لفظ مفرد دال على معنى كالرجل الدال على معناه وكلفظ الفعل الدال على لفظ مفرد دال على معنى كقام

الذي

الدال على معناه الثاني لفظ مفرد دال على لفظ آخر غير دال على معنى وذكر في مثاله لفظ الحرف المعجم
فانه انما يدل على كل واحد من الحروف المعجمة كالالف والباء والتاء مثلا فانها لا تدل على شيء
اصلا وقد قيل على هذا ان التمثيل به غير مطابق لانا لا نسلم عدم دلالة كل واحد من الحروف
المعجمة على معنى فان الالف يدل على المائة والباء تدل على رقمها المخصوص بها وكذا باقيها فالحق ان
يكون لفظ الحرف من القسم الاول لا من الثاني ويجيب بان الالف بعدم دلالته على شيء الا دلالته
على تلك المائة وذلك الرقم المخصوص وفيه نظر فان في هذا الجواب اعترافا بدلالته على معنى ما
فلا يدفع الايراد المذكور والحق في الجواب ان يقال المراد بدلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه
باعتبار كون اللفظ موضوعا له والالف وغيره من الحروف لا يدل على الرقوم باعتبار كونها
موضوعة لتلك الرقوم بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا تكون مهملة او المهمل
هو اللفظ الذي لم يوضع لمعنى وان وضع لمعنى من لفظ او غيره كلفظ المهمل والمثال الذي ولانه لفظ
لا يرد عليه ذلك اللفظ المهمل فانه لفظ دال على لفظ آخر كديز لا يدل على شيء وايضا التمثيل
بالحرف المعجم غير مطابق لهذا القسم من وجه آخر وهو انه لفظ مركب ومورد القسمة اللفظ
المفرد وفخر الدين الرازي لما مثل به لانه جعل مورد القسمة اللفظ مطلقا من غير تقييده
بافراد ولا تركيب الثالث لفظ دال على لفظ مركب دال على معنى وهو كلفظ الخبر فانه
دال على مثل زيد قائم وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ الامر الدال على مثل قم وهو لفظ
مركب دال على معنى الرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال فخر الدين الرازي في المحصول
الاشبه انه غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة لا تركيب والحكم
طالب ترك هذا القسم لذلك وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم وجوده عند من لا يسلم الا لغرض
الافادة عدم وجوده مطلقا ولو سلم لكن لا يستلزم من عدم وجوده عدم وضع لفظ بازائه
الالفاظ فانه قد وضعت الالفاظ للمعدومات بل والممتنعات وقد ذكر بعض المتأخرين في مثاله الهذيان

والحق ان يقال

والحق ان يقال ان اريد بالمركب ما يدل جزؤه على جزء معناه لم يعقل مركب مهمل وان اريد به ضم
لفظ الى آخر جاز وقد وجد لفظ دال على مثل ذلك كالمهملات فانه لفظ واحد صادق على
مثل قولنا ديز جز وهو مركب لا يفيد شيئا واعلم ان اللفظ قد يكون مدلوله عين اللفظ
كالسكوت وقد يكون مدلوله لفظا مطلقا اعم من ان يكون مهملا او مستعملا مفردا او مركبا
كمعنى قولنا لفظ قال قدس روحه الفصل الرابع في الاسماء المشتقة الاشتقاق اقتطاع
فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل اقول وهو اما بالزيادة او النقصان
او بهما اما في الحروف او الحركات او بهما فالاقسام خمسة عشر لما كان اللفظ تارة يدل
على الذات وتارة على الصفات وذكر المصنف الاول في الاوامر والنواهي وجب عليه ذكر الثاني
وهو المشتق وهذا الفصل مشتمل على ذلك وانما قدم الاول على الثاني لتقدم الذات على
الصفة بالذات والبحث ههنا يتعلق اما بماهية الاشتقاق او باقسام المشتق او باحكامه
اما الاول فقال بعضهم الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد
احدهما الى الآخر وزيف بان الاشتقاق ليس عبارة عن وجدان التناسب المذكور وبانه
منقوض بالفعل الماضي والمستقبل كضرب يضرب فانا نجد بينهما تناسبا في المعنى والتركيب
وليس احدهما مشتقا من الآخر وقال آخرون الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور
في تصاريفه حروف ذلك الفرع حروف ذلك الاصل والمراد بالتصاريف تقلبات
الكلمة المركبة من حروف معينة من صيغة الى اخرى مخالفة لها ليدل على المعاني المختلفة فان التصاريف
لفظ جمع تصريف وهو مصدر صرفت الشيء اذا جعلته في جهات مختلفة تشبيها له بتصريف الرياح
من مهابها وحروف الكلمة كالمادة والصيغ المختلفة بحسب تصاريفها كالصور الحاصلة
عليها ونسبة التصاريف الى الافعال كنسبة الاعراب الى الاسماء فكما ان الحركات الاعرابية تدل على
المعاني يدل على المعاني المختلفة مع اتحاد اللفظ المعرب فكذلك التصاريف يدل على المعاني

مختلفة مع اتحاد مادة الجميع كالضرب مثلا فان حروفه في ضرب يضرب فهو ضارب ومضروب وضرب واضرب موجودة مع اختلاف المعاني باختلاف هذه الصيغ فان الاول يدل على الماضي والثاني على المستقبل والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس على نسبة الضرب اليه في الزمان الماضي والسادس على طلب الضرب وانما قيد حروف ذلك الاصل بالاصول ليخرج الحروف الزائدة فيه فانه لا يجب بقاؤها عند تصاريفه وحروف الزيادة عشرة يجمعها هم نساتون وليس المراد بها انها تكون زائدة دائما بل ان كان في كلمة حرف زائد فهو منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب وعلى كل حال لابد في الاشتقاق من اركان اربعة الاصل وهو المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ آخر موضوع لمعنى مناسب للمعنى الاول واشتراك اللفظين في الحروف الاصلية التي للاصل وتغيير يلحق الفرع اما بزيادة حركة او حرف او هما معا او نقصان حركة او حرف او هما معا او بالزيادة والنقصان معا فيهما او في احدهما اذ لولا ذلك لكان المشتق والمشتق منه واحدا وهذا خلف واقسام المشتق خمسة عشر وانما كان كذلك لان اقسام الزيادة وحدها ثلثة وهي زيادة حرف زيادة حركة زيادة حرف وحركة وكذا اقسام النقصان ثلثة واقسام اجتماع احوال الزيادة الثلثة مع احوال النقصان الثلثة تسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة تسعة فاذا انضمت الى ستة صارت خمسة عشر والستة بسائط اذ ليس فيها الا تغيير واحد اما بالزيادة وحدها وهي الثلثة الاولى او بالنقصان وحده وهي الثلثة الثانية واما التسعة الحاصلة من ضرب الثلثة الاولى في الثانية فمركبة اذ كل واحد منها فيه تغييران تغيير زيادة وتغيير نقصان قال زيادة الحركة فقط كطلب من الطلب فان حركة البناء كالجزء بخلاف حركة الاعراب العارضة الثاني زيادة الحرف فقط كالكاذب من الكذب الثالث زيادتهما معا كضارب من الضرب زيدت الالف وحركة الباء البنائية الرابع نقصان الحركة فقط كحذر من الحذر نقصت حركة البناء الخامس

نقصان الحرف فقط كصهل من الصهيل السادس نقصانهما كعد من العدة نقصت الواو التي هي فاء الفعل وحركة الدال السابع نقصان الحركة مع زيادة الحرف كرم من الكرم نقصت الفتحة وزيدت الضمة الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف كعليم من علم نقصت حركة الميم وزيدت الياء التاسع نقصان الحركة مع زيادتهما كاضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرة الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة كدلاص من الدلاصة نقصت التاء وزيدت ياء ساكنة الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة كنبت من النبات نقصت الالف وزيدت فتحة التاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادتهما كخائف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة القاف الثالث عشر نقصانهما مع زيادة الحركة كعد من الوعد نقصت الواو وحركته وزيدت كسرة العين الرابع عشر نقصانهما معا مع زيادة الحرف كآل من الكلالة نقصت الالف التي هي بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغمتا في الثانية وزيدت الالف قبل الكاف اقول لما اشار المصنف طاب ثراه الى الاقسام الخمسة عشر المذكورة على سبيل الاجمال اراد الاشارة اليها على سبيل التفصيل وذكر امثلتها زيادة في ايضاحها وانما بدأ بذكر اقسام البسيط على المركب لتقدم البسيط على المركب طبعا فاذا قدم وضعا توافق الوضع والطبع وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان لكون الزيادة وجودية والنقصان عدمي وقدم زيادة الحركة على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف فان الواو يتولد من اشباع الضمة والالف من اشباع الفتحة والياء من اشباع الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وهذه هي امثلة الاقسام كلها الاول زيادة الحركة في المشتق على المشتق منه كطلب من الطلب فان المشتق وهو الفعل الماضي انما زاد على المشتق منه وهو المصدر بفتحة اللام وهي حركة بناء وانما اعتبرت حركة البناء دون حركة الاعراب لان حركة البناء لازمة للكلمة لا تفارقها فصارت كالجزء منها واما حركة الاعراب فانها عارضة مفارقة للكلمة زائلة عنها عند زوال العامل فلم يكن معتدا بها قيل على هذا لا نسلم ان حركة الاعراب عارضة

للزوم مفارقتها لان المراد ليس الحركة الشخصية ولا الصنفية كالرفع مثلا او النصب بل المراد
الحركة النوعية اعني مطلق حركة الاعراب سواء كانت رفعا او نصبا او جرا وذلك لازم للاسم
المعرب المتمكن فان اقتضى اللزوم وعدم الزوال اعتبار حركة البناء اقتضى اعتبار حركة
الاعراب المطلقة فان قلت الاعراب انما يلحق الاسم بعد تمامه واصل السكون ولانا وهذا
قولهم من النحاة ان الاصل في الاسماء الاعراب لان نظر النحوي في الاسم انما هو من حيث عروض
التركيب له والاعراب اصل في الاسماء من هذه الحيثية بخلاف الاشتقاق فان نظره متعلق
بجوهر الكلمة المفردة من حيث الوضع الافرادي قلت الفعل الماضي بالنظر الى الوضع اصل توقف
بدليل نصهم على ان الاصل في الافعال البناء والاصل في البناء السكون فكيف تقوم حركته اصلا
ويمكن ان يجاب بان حركة الاعراب سواء كانت شخصية او نوعية فهي انما تلحق الكلمة بسبب خارج
عنها فكانت لازمة فاشبهت الجزء من هذه الحيثية وهذا القدر كاف في اعتبار حركة البناء والغاء
حركة الاعراب واذا اردنا التمثيل بكلمة مشتقة مزيد فيها على حروف مصدرها حركة اصلية
قلنا ضرب من الضرب او قتل من القتل وان الراء في المثال الاول والتاء في المثال الثاني
ساكنتان في المصدر متحركتان في الفعل ب زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب فان اسم الفاعل وهو الكاذب
زائد على مصدره المشتق منه وهو الكذب بالالف ج زيادة الحرف والحركة معا كالطالب من
الطلب زدت في الطالب الذي هو الفعل الماضي على الطلب الذي هو المصدر الفا و حركة البناء
للبناء ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا ومثال هذا القسم ضارب من الضرب زدت الالف
وكسر الراء د نقصان الحركة فقط مثل حذر من حذر فان الراء في حذر الذي هو اسم الفاعل
ساكنة وفي الماضي متحركة للبناء وهذا الفعل بناء على اعتبار حركة البناء وعلى اشتقاق
اسم الفاعل من الفعل الماضي ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا ومثاله ضرب من ضرب نقصت
حركة الراء فانها متحركة في الفعل المشتق منه وساكنة في المصدر المشتق وهذا على رأي الكوفيين

حيث ذهبوا

حيث ذهبوا الى اشتقاق المصدر من الفعل بدليل توكيده بالمصدر المشتق مثل ثبت ثباتا [illegible] والتوكيد
اولى بالاصالة من المؤكد الخامس نقصان الحرف فقط مثل خف من الخوف نقصت الواو فانها
موجودة في المصدر المشتق منه مفقودة في فعل الامر المشتق السادس نقصان الحركة
والحرف معا عد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض عن الواو اذ الاصل الوعد
ونقصت ايضا حركة الدال فانها مفتوحة في العدة ساكنة في عد والهاء المذكورة
انما هي هاء في الخط وفي التلفظ عند الوقف وعند الدرج هي تاء السابع نقصان الحركة
مع زيادتها نحو كرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزدت ضمها الثامن نقصان
الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الميم البنائية وزدت ياء
وهذا بناء على الاشتقاق من الفعل الماضي وعلى قول من لا يجعل الفعل الماضي مشتقا
منه فقال في مثاله عاد من العدد نقصت حركة الدال الاولى المدغمة في الثانية
وزدت الالف بعد العين التاسع نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف اضرب من
الضرب نقصت حركة الضاد وزدت الهمزة متحركة وكسرت الراء العاشر نقصان
الحرف مع زيادته ديان من الديانة نقصت التاء التي هي هاء عند الوقف وزدت
ياء ساكنة مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة قيل على هذا ان حركة النون التي قبل
التاء في المشتق منه مفقودة في المشتق وح لا يكون هذا المثال مطابقا لهذا القسم
بل للقسم الخامس عشر وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف والمثال المطابق
لهذا القسم واكف من الوكيف نقصت الياء وزدت الالف الحادي عشر نقصان الحرف
مع زيادة الحركة ثبت من الثبات نقصت الالف وزدت حركة التاء للبناء والثاني
عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا مثل خاف من الخوف ونقصت الواو وزدت
الالف وفتحت الفاء هنا الثالث عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة

والحرف معا مثل ارم من الورى زدت الهمزة متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحت الراء
الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حركة فقط مثل عد من الوعد نقصت
الواو وحركتها وهي الفتحة وزدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحرف والحركة معا
مع زيادة حرف فقط مثل كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة
اللام الاولى المدغمة في الثانية وزدت الفا بعد الكاف قال قدس سره ولا
يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على ذات
والضرب قائم بغيرها اقول لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر وامثلتها مفصلة
شرع في ذكر احكام المشتق وهي مسائل اربع الاولى في انه لا يشترط في صدق اللفظ
المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات وهو مذهب المعتزلة واصحابنا
خلافا للاشاعرة لنا انه لو كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي يصدق
عليها المشتق شرطا لصدق اللفظ المشتق لما صدق على من صدر منه الضرب انه ضارب
والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم واما الملازمة فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق
انما هو بذات المضروب لا بمن صدر منه الضرب وح ينتفي صدق الضارب على من صدر
منه الضرب لانتفاء شرطه ولان الله تعالى متكلم وليس الكلام قائما بذاته لانه عبارة
عن الحروف والاصوات الحادثة الممتنع قيامها بذاته تعالى وانما تقوم باجسام
جمادية فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام المعنى بها لوجد
المشروط بدون شرطه وانه مح وايضا يصدق عليه تعالى انه خالق والخلق ليس قائما
بذاته تعالى لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان مغايرا له لزم التسلسل وليس الخلق
قائما بذات الله تعالى بالاتفاق فان قلت لا نسلم ان الضرب قائم بالمضروب اذ ليس المراد به
الاثر القائم بالمضروب بل المراد تاثير القادر فيه وذلك التاثير انما هو قائم بالضارب

لا بالمضروب

لا بالمضروب وليس صدق المتكلم عليه تعالى باعتبار خلقه الاصوات والحروف القائمة بالاجسام
الجمادية بل باعتبار قيام المعنى القديم اعني الكلام النفساني الذي يدل عليه الحروف والاصوات
بذاته تعالى والخلق ليس هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد
ولما نسب هذا التعلق الى الله تعالى صدق لفظ الخالق عليه واطلاق الخلق على المخلوق مجاز
قلت التاثير ليس امرا مغايرا للاثر والا لزم التسلسل وايضا التاثير ان كان قديما لزم
قدم الاثر ضرورة استلزام قدم النسبة قدم المنتسبين لكونها متقدمة عليها بالذات
وان كان حادثا كان له تاثير آخر وتسلسل والقول بالكلام النفساني القديم باطل لانه
غير متصور وقد بين ذلك في علم الكلام والخلق ليس عبارة عن التعلق ولو سلم
ثبت المطلوب ايضا لانه ليس قائما بذاته تعالى لكونه حادثا وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
اذ لو كان قديما لزم التسلسل ولزم قدم العالم ايضا لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق
والمخلوق يستلزم قدم المخلوق وانه مح احتجت الاشاعرة بالاستقراء وهو هنا عبارة عن
تتبع الكلام الكلي المشتقة وعدم الظفر بكلمة منها صادقة على ذات والمعنى المشتق منه قائم
بغيرها وجوابه ضعف الاستقراء وبطلانه بوجود صور المذكورة قال قدس سره ولا
يشترط بقاء المعنى في الصدق فان من انقضى عنه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان
المراد من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي وللاجماع من النحاة
على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولصدق المتكلم والمخبر والمؤمن والكافر
للنائم اقول هذه المسألة الثانية من المسائل الاربع وهي انه لا يشترط في صدق
اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة
وابي علي وابن سينا خلافا للجمهور من الاشاعرة احتج الاولون بوجوه ذكر المصنف
منها اربعة الاول ان الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعني حصول الضرب

لزم من حصوله له في الحال او الماضي بل انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك
بين اقسامه لا الحال ودع صدق على من انقضى عنه الضرب انه ضارب حقيقة وان صدق
عليه انه ليس بضارب في الحال لان سلب الخاص لا ينفي هو احد قسمي المفهوم العام
لا يستلزم سلبه الثاني ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على ذات وجد
منها الفعل في زمان ماض كما في هذا الكلام لغوا وغير فظ فان ذلك انما يدل على صحة
الاطلاق بمعنى الماضي في الجملة اما على كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو
فيه الثالث لولا بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق لما صدق المتكلم والمخبر على احد حقيقة
والتالي باطل اجماعا وكذا المقدم بيان الملازمة ان الكلام مؤلف من حروف متتالية
يعدم السابق منها ظرفا عند اللاحق وما كان كذلك فانه يستعمل تحقق مكان
تحققه ممتنعا فبقاؤه اجدر بان يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة عن استمرار التحقق
فلو كان ذلك البقاء شرطا لصدق المشتق لكان الصدق ممتنعا ضرورة استلزام امتناع
الشرط امتناع المشروط الرابع لولا بقاء المعنى المشتق منه شرطا في صدق اللفظ المشتق
لما صدق على النائم انه مؤمن والتالي باطل وفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما وعلى كل
تقدير فهو ممتنع التحقق حال النوم فلو كان شرطا للصدق لما صدق لفظ المؤمن عند حال
النوم ممتنعا لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط قيل على الاول ان قبول التقسيم
الى الحاضر والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على الماضي حقيقة لكان موجبا
لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق قبول التقسيم الى الحاضر والمستقبل
والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وعلى الثاني انه معارض بما اجمع
عليه النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل مجاز بمعنى الفعل كما يقال زيد ضارب عمرو

غدا فيقال ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة لكن ههنا كذلك وهو باطل اتفاقا وعلى الثالث
ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق منها وجود
جزء من اجزائها في الوجود وعلى الرابع بالمنع من كون صدق لفظ المؤمن على النائم حقيقة
واجيب عن الاول بالفرق فان الضارب من حصل له الضرب وفي المستقبل لم يحصل له الضرب
فكان صدق الضارب عليه مجازا قطعا بخلاف الماضي وهو بعينه الجواب عن الثاني وعن
الثالث ثم لا قائل بالفرق بين ما لا يجتمع اجزاؤه وبين ما هو يجتمع فالقول به خرق
للاجماع وفيه نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق ولا مستلزما له وخرق
الاجماع انما يكون في الثاني لا في الاول وعن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
قال قدس سره وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي او المنع الشرعي
اطلاق الكافر المؤمن بعد لا يتبقى المنع اللغوي اقول لما ذكر الادلة على امتناع اشتراط
بقاء المعنى اشار الى ما تمسك به الاشاعرة مع الجواب عنه وذلك وجهنا الاول ان من انقضى عنه الضرب
مثلا يصدق عليه انه ليس بضارب الآن ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب
حقيقة اما الاول فالاتفاق عليه واما الثاني فلانه اذا صدق عليه انه ليس بضارب
الآن صدق عليه انه ليس بضارب مطلقا لان ليس بضارب مطلقا جزء من قولنا ليس بضارب
الآن وصدق الكل مستلزم لصدق كل جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق عليه
انه ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان ضاربا يناقض ليس بضارب
فلو صدق عليه لزم اجتماع النقيضين وانه محال والجواب المنع من استلزام صدق
ليس بضارب الآن لصدق ليس بضارب مطلقا فان ضاربا الآن اخص من ضارب
مطلقا فيكون سلب ضارب الآن اعم من سلب ضارب مطلقا لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم
واذا كان ليس بضارب الآن اعم من ليس بضارب مطلقا لم يكن صدقه مستلزما لصدق الاخص

عبارة م

العام لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق ههنا ان ضاربا عمن حصل له الضرب والضرب
ماهية كلية لها جزئيات كثيرة مختلفة بحسب اختلاف الاوقات من الماضي والحاضر والآتي
كالسيف والسوط والقابل اعني المضروب كزيد وعمرو فاذا قلنا ليس بضارب الآن كان
ذلك نفيا لجزئي معين من تلك الجزئيات وهو الضرب الواقع في الآن واذا قلنا ليس
بضارب مطلقا كان ذلك نفيا كليا لسائر الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلي
فلا يدل عليه والى هذا اشار المصنف طاب ثراه بقوله وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل
على النفي الكلي وقولهم في الدليل فصدق الكلي مستلزم لصدق كل جزء من اجزائه قلنا هذا
مسلم في جانب الاثبات اما في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان قولنا الفرس ليس بحيوان
ناطق صادق وقولنا الفرس ليس بحيوان مطلقا الذي هو جزء ليس بصادق فان
قلت ليس بضارب الآن قضية وقتية وهي مستلزمة المطلقة العامة اعني ليس بضارب
في الجملة مع اتحاد موضوعهما لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص
مستلزم لصدق العام بالضرورة قلت لا نسلم انها وقتية بل مطلقة ايضا والآن ليس
وقتا للسلب مطلق الضرب بل الضرب المسلوب وهو الضرب المخصوص المقيد بكونه
واقعا الآن ومعنى قولنا ليس بضارب الآن ليس بضارب بضرب موجود الآن
ولو كان المراد به كون الآن وقتا لسلب الضرب منعنا من صدقه وكيف لا ومن عنا
انه يصدق على من انقضى عنه الضرب انه ضارب على سبيل الحقيقة في الآن وبعده
ومن خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولو سلمنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب مطلقا
ولكن لا نسلم انه يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب اذ هما مطلقتان والمطلقتان لا يتناقضان
انما تناقض المطلقة الدائمة والثاني لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق
لكان يصدق على من كان كافرا ثم اسلم من صحابة الرسول صلعم انه كافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم

مطابق نسخ

مثله

مثله والملازمة بينة بنفسها والجواب انه ههنا ليس من باب الوضع اللغوي بل هو سائغ
باللفظ اليه وانما منع عنه الشرع تعظيما لشأن الاسلام والكلام انما في صدق اللفظ
المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع قال قد يشتق بعضهم ولا يجب الاشتقاق
مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لمحالها اسمائها اقول
هذه المسئلة الثالثة من المسائل الاربع وهي ان قيام المعنى بالذات لا يوجب
ان يشتق لها منه اسم وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشاعرة لنا
ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد من دونه
والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لان العلة الموجبة يستحيل
تخلف معلولها عنها واما بيان بطلان التالي فلان انواع الروائح كما يجد المسك
والعنبر والكافور وغيرها قائمة بمحالها المذكورة قطعا مع انه لم يشتق
لتلك المحال اسماء اتفاقا وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام المعنى
بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة في الجملة ومن المعلوم
ان ايجابه للاشتقاق مشروط بكون ذلك المعنى القائم بالذات ذا لفظ موضوع بازائه
اذ الاشتقاق لا يكون من دون اصل مشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى فانه
معدود من اركان الاشتقاق وانواع الروائح وان كانت قائمة بالمحال المذكورة
الا انها خالية عن الشرائط المذكورة فانها لم يوضع لشيء منها لفظ بازائه قال قد
يوجد ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشيء
اقول هذه رابعة المسائل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق كالابيض مثلا انما
يدل على شيء ماله بياض وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء من كونه حيوانا
او غيره جسما او غيره وانما يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم اللفظ المشتق لفظا

فاقرء

ولو دلّ على شيء من ذلك لكان بطريق الالتزام اذ لفظ ابيض لم يوضع الا لشيء ذي
بياض واما خصوصية ذلك الشيء فلم يوضع لها اللفظ ولا هي من اجزاء موضوع
اللفظ فانتفت دلالة المطابقة والتضمن والدليل على ما ذكرناه ان يقال لو كان
مفهوم الابيض انه جسم لما صحّ ان يقال الابيض جسم والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلانا قولنا الابيض جسم جار مجرى قولنا الجسم ذو البياض
جسم ولا شك ان هذا هذر غير كلام صحيح واما بيان بطلان التالي فلانه يصح
ان يقال لغة وعرفا الابيض جسم وهو كلام مفيد وفاقا قال فذكر من وجه الفصل
الخامس في المترادف و وقوعه في مثل اسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه ولانه يمكن
ان يضع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا آخر والباعث
عليه من واضع واحد التسهيل والقدرة على الفصاحة ولقيام الوزن باحد اللفظين
دون الآخر وكذا السجع والقلب والتجانس وغيرها اقول الكلام في المترادف
اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فاعلم ان المترادف هو اللفظ الموضوع
لمعنى وضع له لفظ آخر من حيث هو كذلك فاللفظ كالجنس والتقييد بالموضوع
لمعنى يخرج المهمل وتقييد المعنى بكونه موضوعا له لفظ آخر يخرج اللفظ المباين
لغيره من الالفاظ الموضوعة وقولنا من حيث هو كذلك لما عرفت من ان الترادف
انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ آخر موضوع لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك
لا يكون مترادفا والمرادفة لغة المتابعة وانما اهمل المص طاب ثراه تعريف المترادف
ههنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ الى المترادفة وغيرها فان فيه كفاية عن
استيناف ذكره واما احكامه فمسائل الاولى في انه جائز ويدل عليه انه لو لم يكن
جائزا اي ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة فظاهرة واما انه

واقع فان

واقع فاما بالنظر الى نفسه وهو معلوم بالضرورة واما بالنظر الى اللغة فلانه
عليه اهل اللغة نصّوا على ان كل واحدة من لفظي الاسد والسبع موضوعة للحيوان
المفترس وان كل واحدة منهما من لفظي الانسان والبشر موضوعة للحيوان الناطق وان كل
واحدة من لفظي القعود والجلوس موضوعة للوضع المخصوص وقولهم في امثال ذلك
حجة ولانا نعلم بالنظر انه يمكن ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع قبيلة اخرى لفظا
آخر لذلك المعنى بعينه من غير شعور بالوضع الاول وهذا هو السبب الاغلب
في وضع المترادفات ويمكن ان يضع واضع واحد لفظين او ازيد لمعنى واحد
ويكون الباعث له على ذلك والداعي له اليه تحصيل ما فيه من الفوائد مثل اتساع
العبارة وسهولتها والقدرة على التعبير عن المعنى عند نسيان احد لفظيه والتمكن
من الفصاحة اي البلاغة في النظم والنثر ولقيام وزن الشعر باحد اللفظين
دون الآخر مثل قول الشاعر ابى الهوى اسفا يوم النوى بدني وفرّق الهجر بين
الجفن والوسن فانه لو قال بدل النوى البعد لم يستقم وزن الشعر ولو قال
بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن ولم تحصل القافية وكذا السجع وهو الكلام المقفى
والقلب والتجانس وغيرها من انواع البديع فان ذلك كله انما يسهل على تقدير
وجود الالفاظ المترادفة فان قلت التجانس عبارة عن لفظين متساويين يدل كل
منهما على معنى غير معنى الآخر وذلك انما يكون بسبب الاشتراك سبب في التجانس
التام في الالفاظ الاصلية واما غير التام ففي الالفاظ الفرعية كالجمع والتثنية
والمركبات والمشتقات كالافعال والاسماء الفاعلين والمفعولين فقد يقع
التجانس فيها بسبب الترادف وهو كثير مثل وسائل نحو وسائل فان الثاني
جمع وسيلة والمراد منها الوسيلة والذريعة فلو اقتصر الواضعون على لفظ واحد من

اللفظين المترادفين الى سيلة او علبها لما امكن هذا التجانس وكذا قول الشاعر
وصلت فهم سائلا وعن وجدت جوءا سائلا ولو جعلنا هذه الالفاظ شيئا
لاتحادها وتعدد معناها لم يحصل كون السبب الترادف واعلم انه قد يشتهر
بعض الالفاظ المترادفة عند قوم ويكثر استعمالها في معناه دون مرادفه فيصح تعريف
الاخفى بالاظهر وربما انعكس الحال بالنسبة الى قوم اخرين بان يكون ذلك الخفي عندهم
الظاهر فيصير المعرف في الاول معرفا وبالعكس وهذا هو التعريف بحسب الاسم
فانه عبارة عن تبديل لفظ بلفظ اخر اوضح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم
من المتكلمين الى انه هنا هو من التحديد اذ لا معنى له الا تبديل لفظ بلفظ اوضح
منه دلالة وهو غلط فان التحديد هو التفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال قال
فرس رعصر ويمكن افراده بخلاف التابع والمؤكد يفيد التقوية لا اصل المعنى والثالثة
يدخل على الشيء المغايرة له ويمكن اقامة كل واحد من المترادفين مقام صاحبه
لان التركيب من عوارض المعاني اقول هاتان مسئلتان اخريان من مسائل احكام الترادف
الاولى في ذكر الفاظ ظن انها مترادفة وليست كذلك فمنها التابع ومتبوعه كقولهم شيطان
ليطان وعطشان نطشان قال قوم هما مترادفان وابطل المصنف ذلك بان المترادف
يصح افراده بالدلالة منفكا عن ذكر مرادفه كقوله نعم ماهنا الانسان الانسان
لو فسر والتابع ليس كذلك لانه لا يقال ليطان ولا نطشان وكذا غيرهما من التوابع
وانما يقال بعد ذكر متبوعها فلا يكون التابع مع متبوعه مترادفا ومنها المؤكد والمؤكد فان قوما
ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطا لان المؤكد انما يفيد تقوية دلالة المؤكد على
معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى لا تقويته فاذن معناهما ليس واحدا
والمترادفان معناهما واحد فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان التاكيد لغة

الاحكام

الاحكام واما في الاصطلاح فقد عرفه فخر الدين الرازي بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم
من لفظ آخر وفيه نظر فان هذا التعريف انما يصدق على المؤكد لا على التاكيد فانه
ليس لفظا بل معنى يدل عليه المؤكد مع انه غير جامع لان التاكيد قد يكون لا باللفظ
موضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر كما يؤكد بتكرير اللفظ وكون المقصود
باللفظ ثانيا التاكيد لا يدل على انه موضوع له ولان بعض المعاني لا يقبل التقوية
مع صحة تاكيد الفاظها الموضوعة لها والحق ان يقال التاكيد تقوية دلالة اللفظ
على معناه بلفظ مغاير له شخصا والمؤكد هو اللفظ المفيد تقوية دلالة لفظ
مغاير له شخصا على معناه وهو قد يكون المفرد كلفظي النفس والعين مثل رايت
زيدا نفسه او عينه والمثنى مثل كلا وكلتا كجاءني الرجلان كلاهما والمرأتان كلتاهما
والجمع مثل كل واجمعين كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون التاكيد
بتكرير اللفظ اما في المفرد فكقوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل او الجملة كقوله عليه السلام والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا
وجواز التاكيد معلوم بالضرورة ووقوعه مستفاد من استقراء اللغات ومنها الحد
واسم المحدود كالحيوان الناطق والانسان ذهب بعضهم الى انهما مترادفان والحق
خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على اجزاء المحدود والاسم على مجموعها التي تحقق بها
حقيقته والاسم انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على اجزائها فاذن معناهما
غير متحد فلا يكونان مترادفين المسئلة الثانية في صحة اقامة كل من المترادفين
مقام صاحبه ذهب جماعة الى جوازه مطلقا ومنعه فخر الدين الرازي وفصل اخرون
فاجازوا اقامة المرادف مقام مرادفه من لغته ومنعوا من غير لغته احتج الاولون
بان التركيب والاسناد بالفاعلية والمفعولية والاضافة وغيرها انما يعرض

جما

بط بط م

استغفرالله

بالذات اللفظ وبتوسط عروضها اما يعرض للالفاظ الدالة عليهما فاذا صح ضم معنى احد الاخر حال التعبير عنهما بلفظين كل منهما مرادف جاز ان يعبر عنهما بمرادفهما قطعا فانه فانه اذا جاز ان يقال رايت انسانا يضرب اسدا جاز ان يقال رايت بشرا يضرب سبعا او رايت انسانا يضرب سبعا ورايت بشرا يضرب اسدا اذ المعنى في الكل واحد من غير تفاوت احتج المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه لصح ان يقال خدا اكبر والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظ والجواب المنع من الملازمة ان ارادوا بتكبيرة الافتتاح وذلك لان الشارع اوجب التلفظ بهذه الصيغة بعينها تعبدا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها وان ارادوا الدلالة على مفهوم التكبير فلا نسلم بطلان التالي وصحته ظ اما القائلون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لما لم يحصل التعبير عنه باللفظ ومراده من لغة من غير استلزام مفسدة جاز اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه من لغة ولما كان اقامة مرادفه من غير لغته مستلزما للمفسدة وهو اختلاط احدى اللغتين بالاخرى كان ممنوعا منه وان كان المدلول واحدا والحق الجواز مطلقا بالنظر الى العقل والشرع معا اما بالنظر الى اللغة فالتفصيل هو الحق وذلك لان اللفظ المرادف للفظ اخر من غير لغته يجهل بالقياس الى تلك اللغة فلا يفيد مما افاده اللفظ المستعمل فيها والكلام قول المص طاب ثراه ويجوز افراده عائد الى المرادف قال قدس سره الفصل السادس في الاشتراك وفيه مباحث الاول المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فخرج المترادف بتعدد الحقيقة وخرج بالوضع الاول لهما المجاز ومن حيث هو كذلك خرج المتواطئ المتناول لمختلفين لا من حيث الاختلاف ووجوده دال على جوازه ولا وقوعه من القبيلتين او من القبيلة الواحدة ويكون الفائدة الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيلية

لان اسماء الاجناس واحتجاج النفاة بالاخلال بالفهم على تقديره ضعيف لان مع القرينة لا اخلال ولان الفائدة الاجمالية موجودة اقول لما فرغ من ذكر المترادف شرع في ذكر المشترك وانما اخره عنه لان المعنى في المترادف واحد وفي المشترك كثير والواحد مقدم على الكثير بالذات ولكون المترادف عند نصا في معناه كما عرفت والمشترك مجمل في معناه قطعا والنص مقدم على المجمل وقد عرفه المص طاب ثراه بانه اللفظ الموضوع لحقيقتين فخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ اخر في وضعه لتلك الحقيقة وهو المترادف ولا وهو المفرد وقوله فما زاد ليدخل اللفظ الموضوع لحقائق كثيرة كلفظ العين الموضوع للنابعة والباصرة وعين الشمس والميزان والذهب والجاسوس وقوله وضعا اولا يخرج المجاز فانه موضوع لحقيقتين وهما موضوعه الاصلي ومعناه المجازي لكن ليس ذلك فيهما اولا بل وضعه للمعنى المجازي ثانيا متفرعا على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة التي بينهما وقوله من حيث هما كذلك اي حقيقتان متعددتان يخرج به لفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول للانسان والفرس وهما حقيقتان متعددتان لكن تناوله لهما لا من حيث انهما حقيقتان متعددتان بل من حيث اندراجهما تحت موضوعه اعني الحيوان وهذا القيد هو المذكور في المحصول الا انه فسر تفسيرا يسيرا على معنى المعنى ثم وقيد الحقيقتين بالاختلاف وهنا اهمل ذلك واظن ان ذلك مما اسقطه الناسخ لان في شرح التعريف ما يدل على ذكره وايضا ذكر التعريف من حيث هما كذلك وفي شرحه من حيث هو كذلك حتى الظاهر اولا وهو ضمير الحقيقتين ووحده ثانيا وهذا ايضا مما يمكن اسناده الى الناسخين وفي هذا التعريف نظر اما اولا فلانه كان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان وضعه للحقيقتين فما زاد انما هو على سبيل البدل اذ الموضع

لحقيقتين او ازيد على سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما ثانيا فانما يصدق على الشيء الموجود
قد يتحقق بين شيئين احدهما وجودي والآخر عدمي كالقرء المشترك بين الحيض والطهر
الذي هو عدمه وقوله من حيث هما كذلك يخرج به المتواطي وفيه نظر فان المتواطي يخرج بقوله
الموضوع لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع الا لحقيقة واحدة وان كانت افراد تلك
الحقيقة متعددة مختلفة او غير مختلفة وصدقه على تلك الافراد المختلفة او المتفقة
انما هو باعتبار وجود موضوع اللفظ اعني المعنى الواحد الصادق على تلك الافراد
فيها لا لانها موضوعات اللفظ وقوله خرج الوضع المترادف بتعدد الحقيقة ضعيف لانه
قد يتعدد معاني المترادف كمرادف اللفظ المشترك اذا عرفت هذا فنقول اختلف
الناس في وجود اللفظ المشترك فقال قوم انه واجب وقال آخرون انه ممتنع والمحققون
على انه ممكن وهو المختار لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان القرء لفظ موضوع
بحسب اللغة العربية للحيض والطهر على البدل بدليل ان السامع اذا سمعه لم يتبادر ذهنه
الى فهم احدهما ولا الى معنى مشترك بينهما بل يبقى الذهن مترددا بينهما الى ان يحصل
قرينة تدل على تعيين احدهما وذلك آية الاشتراك اذ لو كان متواطيا لتبادر فهم
المفهوم المشترك بينهما ولو كان حقيقة ومجازا لتبادر فهم المعنى الحقيقي دون المجازي
عند التجرد عن القرينة ولو كان منقولا عن احدهما الى الآخر لفهم المنقول اليه دون المنقول
منه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المدعى وكذا الكلام في لفظ عسعس بالنسبة
الى اقبل وادبر والجون بالنسبة الى السواد والبياض واما الثاني فظاهر واعلم ان هذا
الدليل ينفي امتناع المشترك لا وجوبه ولا نسلم بالنظر امكان ان يضع قبيلة
لفظا لمعنى ثم يضع قبيلة اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى آخر واشتهر الوضعان وذلك
معنى المشترك ونقول ايضا امكان وضع اللفظ من القبيلة الواحدة لمعنيين على سبيل

البدل ويكون الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير عن كل واحد من المعنيين مجملا
عند تحصيله من القرينة ومفصلا عند اقترانه بها ولا يلزم من انتفاء الفائدة التفصيلية
عند اطلاقه مجردا عن قرينة معينة للمراد امتناع وضعه فان اسماء الاجناس موضوعة
وفاقا مع عدم دلالة الفاظها على شيء من الانواع التي تحتها مفصلة واحتج المانعون
من وضعه بان الغرض من وضع اللفظ انما هو الافهام وعلى تقدير جعل اللفظ مشتركا
بين معنيين او اكثر يفوت ذلك الغرض ضرورة تردد السامع بين معاني ذلك
اللفظ وعدم حمله على احدها والا لزم الترجيح من غير مرجح ولانه اما ان يكون
مقترنا بقرينة زائدة عليه فيفضي الى التطويل بغير فائدة او لا بقرينة زائدة فلا
يفهم منه شيئا اصلا فيكون اطلاقه عبثا اذ الغرض من اطلاق اللفظ فهم معناه
والجواب عن الاول المنع من فوات الغرض فانه اعم من ان يكون افهام السامع
معنى اللفظ على وجه التفصيل او على وجه الاجمال اذ كل منهما قد يكون غرضا مطلوبا
للعاقل وتردد السامع بين المعاني المذكورة انما يمنع من الافهام التفصيلي لا
الاجمالي فلا يكون مفوتا لمطلق الغرض وعن الثاني المنع من استلزام ذكر القرينة
مع التطويل بغير فائدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذلك كان يكون القرينة
مفهومة عند من يطلب المتكلم افهامه بالخطاب مجهولة عند غيره من سامعيه
الذين لا يريد افهامهم غرضا وايضا السعي في تحصيل القرينة لمعرفة المطلوب من
الخطاب الشرعي فيه فائدة وهو تحصيل الثواب ونمنع ايضا من عدم فهم شيء اصلا
من اللفظ المشترك حال تجرده من القرينة بحيث يكون اطلاقه عبثا فان السامع يعلم
ان المراد من ذلك اللفظ احد معانيه وان لم يفهم المعنى المراد منها مفصلا وهذا يكفي
في انتفاء العبث على ان ذلك مقصود للعقلاء في بعض الاحوال كما ان الافهام التفصيلي

الجواب

مفهوم في بعضها ونفيهما معا ان ما ذكرتموه على تقدير صحته منع المشترك فانما يمنع
وضعه من واحد ولا يمنع من وضعه من قبيلتين وانتفاء احد سببي الشي لا يدل
على انتفائه مطلقا قال قدس روحه البحث الثاني في اقسام مفهومي اللفظ قد
يتباينان كالحيض والطهر والسواد والبياض وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما
جزءا من الآخر كالممكن المشترك بين العام والخاص او يكون احدهما صفة للآخر
كالاسود المسمى به ثم اطلاق الاسود على هذا الشخص وعلى القار بالتواطؤ ان قصد
اللون وبالاشتراك ان قصد اللقب اقول يريد الاشارة الى اقسام اللفظ المشترك
باعتبار احوال مفهوماته اعني معانيه الموضوع لكل واحد منها وانما قال مفهوما اللفظ
ولم يقل مفهومات اللفظ لان المفهومين ضروريا الوجود في المشترك وما زاد عليهما
فغير ضروري واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك قد يتباينا بان لا يصدق احدهما
على شيء مما يصدق عليه الآخر كالحيض والطهر الذين هما مفهوما القرء المتقابلان
بالعدم والملكة وكالسواد والبياض الذين هما مفهوما الجون المتقابلين بالتضاد
وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الآخر كالامكان العام اعني رفع الضرورة
عن احد الطرفين الذين هما الوجود والعدم بحسب الذات والامكان الخاص وهو رفع
الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات الذين هما مفهوما لفظ الامكان المطلق فان الاول
جزء من الثاني ضرورة كون رفع احد الضرورتين جزءا من رفعهما معا ثم ان صدق لفظ
الامكان على الامكان الخاص بالاشتراك ايضا لاجتماع مفهومي الامكان فيه وهما رفع احد
الضرورتين ورفعهما معا واما ان يكون احدهما صفة للآخر كلفظ الاسود بالنسبة
الى شخص ذي سواد يسمى اسود فان ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار اللقب وعلى
صفته وهو كونه شخصا ذا سواد ثم ان اطلاق لفظ الاسود على الشخص المفروض اعني

ذا السواد

ذا السواد المسمى بالاسود وعلى القار بالتواطؤ ان قصد اللون اعني كونه ذا سواد لكونه
هذا المعنى متحققا فيه وفي القار ايضا من غير تفاوت وان كان في الظاهر السواد مقولا
على شخص السواد ذلك الشخص وسواد القار بالتشكيك وان قصد اللقب اعني كونه
اسما موضوعا لذلك علما عليه كان صدقه عليه وعلى القار بالاشتراك اللفظي لتباين
مفهوميهما بالذات قال قدس روحه ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم
الشيء ووجوده لان الفائدة مشترطة في الوضع بحيث اذا اطلق استفيد منه
والا لكان عبثا ومثل هذا لا يتحقق هذا المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد بين النفي والا
وهو معلوم لكل احد وهو ممنوع لجواز وقوعه من واضعين اقول هذا اشارة الى ما ذهب
اليه فخر الدين الرازي في المحصول من انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم
الشيء ووجوده قال لان اللفظ الموضوع لا بد وان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا
والا لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد
بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك اللفظ الموضوع لكل واحد منهما او بعض
والجواب ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل هذا اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره
من واضع واحد ولا يدل على امتناع صدوره من واضعين بان يضع احدهما لوجود
معنى والآخر لعدم ذلك المعنى من غير شعور احدهما بوضع الآخر وهذا هو السبب
الغالب لوجود اللفظ المشترك على انا نمنع من عدم صدوره من واضع واحد وعدم
افادته عند اطلاقه لغير التردد المعلوم لكل احد ممنوع فان قولهما اعتدي بالقرء يفيد
السامع امرا لم يكن حاصلا قبل اطلاق هذا اللفظ مع انه مشترك بين الحيض
والطهر الذي هو عدمه وكذا اذا فرضنا وضع الواضع لفظ الالف لوجود الباء وعدمها
ثم قال قائل علت الالف افاد هذا الاطلاق انه متحقق معين لاحد الطرفين اعني

وجود البائن في بعض الصور كما اذا قيل هذه المرأة ذات قرء للمعنى عدم افادته في بعض الصور
لا يدل على عدم افادته مطلقا والبحث انما يلزم من الثاني قال قدس روحه البحث
الثالث اعلم ان المجوزين استعمال اللفظ المشترك في معانيه الاعلى سبيل المجاز لان لان كل
موضوعا للمجموع كما هو موضوع للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو استعمال في المعنى
وان اريد المجموع والاحاد لزم التناقض لان ارادة الاحاد تقتضي الاكتفاء بكل فرد
وارادة المجموع تقتضي ارادة عدم الاكتفاء الابه وان لم يكن موضوعا لم كان استعمال
فيه مجازا ولا بصار اليه الا بقرينة وذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار واثبتا
الجواز وحمل اللفظ عليه عند التجرد كقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الم تر
ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ولان حمله على البعض تحكم وعدم حمله
على شيء اخراج اللفظ عن الافادة والجواب ان الخبر محذوف في الاول والسجود المراد
به الخشوع والقائدة موجودة وهي دلالة اللفظ على احدهما لا بعينه اقول اختلف الاصوليون
في جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان
اعني ابا بكر وعبد الجبار والشافعي والسيد المرتضى رضي الله عنه وابو علي الجبائي واوجب بعض
هؤلاء حمله عليها عند التجرد عن القرينة الدالة على قصد احدها والغاء الباقي وجعل
المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ العام بالنسبة الى جزئياته ومنع ابو هاشم وابو
عبد الله وابو الحسين البصري وفخر الدين الرازي وهو اختيار المصنف طاب ثراه والحجة
عليه ما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال اللفظ المشترك بين تلك المعاني اما
ان يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع لكل واحد منها او لا يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع
استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول فلان استعمال اللفظ المشترك
في المجموع يكون استعمالا له في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا ولا يصار اليه الا

عند وجود

عند وجود قرينة تمنع من حمله على حقيقته واما على التقدير الثاني فاما ان يراد به ذلك المجموع
وحده او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول كان استعمال اللفظ في بعض معانيه
لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض لان ارادة المجموع تقتضي عدم الا
كتفاء الا به لا بفرد من افراده وارادة الافراد تقتضي الاكتفاء بفرد من افراده وذلك
التناقض وفيه نظر فان الكلام في استعمال اللفظ في هذا المعنى يعتبر الا في المجموع من حيث
هو مجموع والفرق بينهما ما هو وان المعنى في الاول يقصد كل واحد قصدا اولا
وفي الثاني انما يقصد بالذات والقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع وقصده لكل واحد
لا بالقصد الاول والذات بل بالقصد الثاني والعرض وايضا في الاول يكون
اللفظ دالا على كل واحد واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني يكون دالا على
كل واحد واحد بالتضمن ح لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا له
في بعض معانيه بل في كلها سلمنا لكن لا نسلم لزوم التناقض على ذلك التقدير قوله لان
ارادة الافراد تقتضي الاكتفاء بفرد من افراده قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن
باقي الافراد مرادا ايضا او المجموع مرادا اما على ذلك التقدير فلا يقتضي الاكتفاء الا بالجميع
ولان ارادة المجموع مستلزمة لارادة كل فرد فكيف يكون ارادة كل فرد مناقضا لارادة المجموع
احتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ومن المعلوم
ان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة
مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود تارة يستعمل بمعنى
الخشوع والانقياد وتارة بمعنى وضع الجبهة على الارض والمعنيان مرادان من لفظ السجود

هنا اما ارادة الخشوع والانقياد فقط لان المعقول من سجود الدواب ولما ارادة وضع الجبهة
على الارض فلانه مختص السجود بكثير من الناس والخشوع عام في الجميع فالعام المخصوص بمعنى الناس والخضوع
مغاير للشامل للجميع فظهر استعمال لفظة السجود المشترك بين هذين المعنيين فيهما معا على سبيل الحقيقة
لان الاصل في الاستعمال وهو المطلوب الثالث لو لم يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه عند
التجرد عن القرينة الدالة على ارادة احدها والغاء الباقي لزم احد الامرين وهو اما
التحكم والترجيح بلا مرجح واما تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه باطل اتفاقا
فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك
المعاني من غير قرينة مرجحة لحمله عليه دون غيره فيلزم الشق الاول واما ان لا يحمل
على شيء منهما اصلا فيلزم الثاني واعلم ان الوجهين الاولين دالان على استعمال اللفظ
في جميع معانيه وهو اعم من كون ذلك الاستعمال واجبا او جائزا واما هذا الوجه فانه يدل على
وجوب حمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة لحمله
عليه دون غيره فيلزم الاول واما ان لا يحمل على شيء منها اصلا فيلزم الثاني التالي
التي يمكن الجمع بينها عند التجرد عن القرينة والجواب عن الاول المنع من استعمال لفظ الصلوة
في المعنيين معا اعني صلوة الله وصلوة الملائكة بل المراد بلفظ الصلوة ههنا صلوة
الملائكة فحسب والخبر في قوله تعالى يصلون على النبي راجع اليهم دون غيرهم وخبر ان في
الاول محذوف تقديره ان الله يصلي والملائكة يصلون سلمنا لكن لا نسلم ان هذا الا
ستعمال حقيقة فان الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فهو اعم من كل منهما
والعام لا يدل على الخاص وعن الثاني بالمنع من ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة
على الارض من الآية المذكورة بل المراد السجود بمعنى الخشوع وهو مشترك بين جميع من نسب
السجود اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر لا يدل على تخصيصهم بالحكم وعن الثالث

تخ

المنع من التحكم والترجيح من غير مرجح او تعطيل اللفظ لو لم يحمل اللفظ على جميع
معانيه لجواز حمله على احد تلك المعاني لا بعينه وليس ذلك تحكما لان اللفظ دال
عليه لكونه لازما لكل معنى من معانيه ولا ترجيحا من غير مرجح لان لهذا المعنى اعني
احد تلك المعاني لا بعينه رجحانا على غيره لكونه متيقن الارادة دون غيره
من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها متحقق قال قدس روحه البحث الرابع في انه
على خلاف الاصل لان المراد بالذات من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع
ما في ضمير المتكلم وقد يتبعه امور اخر مرادة بالعرض وانما يحصل الغاية الذاتية
عند اتحاد الوضع فانه على تقدير تعدده يكون نسبة المعاني الى اللفظ واحدة فلا يختص
احدها بالفهم فينتفي الغاية ولان الاشتراك وعدمه لو تساويا لما حصل سبق
ارجحية الوضع فيه دون غيره فكان لا يحصل الفهم عند التخاطب اقول الاشتراك
على خلاف الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اذا دار بين كونه مشتركا وبين كونه
غير مشترك كان الثاني اغلب على الظن من الاول واستدل المصنف طاب ثراه على ذلك
ههنا بوجهين الاول ان المراد بالذات اي المقصود بالقصد الاول من وضع الالفاظ
انما هو تمكن المتكلم من افهام السامع ما في ضميره منها باطلاق لفظه ومتى كان
كذلك كان الانفراد ارجح من الاشتراك اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الاشتراك ادم
مفوت لغرض الوضع على تقدير كون اللفظ مشتركا بين معان متعددة لا يتمكن المتكلم
من افهام السامع مقصوده منها باطلاق ذلك اللفظ لان نسبته الى تلك المعاني
واحدة بمعنى ان نسبته الى كل واحد منها كنسبته الى غيره منها وح يمتنع ان يفهم السامع
منها واحدا بعينه دون غيره لاستحالة الترجيح من غير مرجح والانفراد غير مفوت
للغرض من الوضع وهو ظاهر فكان ارجح الثاني لو كان الاشتراك مساويا للعدم

لما حصل سبق ما ادعي وضع اللفظ له من المعاني الى الافهام دون غيره منها عند اطلاقه ولما
بل والا لما حصل التفهيم حالة التخاطب من دون الاستكشاف والتفحص عن المراد من
اللفظ وهو معلوم البطلان بالوجدان فالمقدم مثله بيان الشرطية ان السامع لذلك
اللفظ يتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له والمعنى الآخر المحتمل ويمتنع سبق
احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر وانه مح وفيهما نظر اما الاول
فلما يأتي من ان الغرض من الوضع قد يكون افهام الشيء على سبيل الاجمال كما قد
يكون على سبيل التفصيل والمشترك غير مفوت للاول ولا لمطلق الغرض الشامل للقسمين
جميعا بل ان كان مفوتا فللقسم الثاني وهو الافهام التفصيلي لا مطلقا بل عند التجرد
عن القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب كونه مظنون العدم والا لكانت حروف
المعاني باجمعها كذلك لعدم افادتها بدون انضمام غيرها من الالفاظ اليها واما الثاني
فللمنع من صدق الشرطية والتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له عند اطلاقه
وبين غيره انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك لا عند اعتقاد تساوي وجود الاشتراك
وعدمه ولا يلزم من سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون ما يحتمل
وضعه له ترجيح احد المتساويين على الآخر اذ المساواة ليست ثابتة بينهما كيف ووضع
اللفظ لاحدهما معلوم وللآخر مشكوك فيه نعم المساواة ثابتة بين الوضع للفظ
لذلك المعنى المحتمل وبين عدم وضعه له والتحقيق في هذا ان سبق فهم المعنى من
لفظه موقوف على عدم اعتقاد السامع اشتراكه لا على اعتقاده عدم اشتراكه فح
يكون ذلك السبق دالا على عدم اعتقاد الاشتراك لا على اعتقاد عدم الاشتراك
الذي هو مدعاكم وسبب سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون غيره
مما يحتمل وضع ذلك اللفظ له رجحان ارادته من اللفظ على ارادة ذلك الغير لانها تابعة

لتقدير عدم

على تقدير عدم الاشتراك ومحتملة على تقدير ثبوته وارادة ذلك الغير منتفية على التقدير الاول
ومحتملة على الثاني خاصة والاولى ان يقال في اثبات مرجوحية الاشتراك بالنسبة الى الانفراد
انه موقوف على وضعين لمعنيين سواء كان ذلك الواضع واحدا او متعددا والانفراد موقوف
على وضع واحد وثبوت ما يتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على احدهما
بالضرورة واعلم ان المراد في قول المص طاب ثراه وقد ينضم امور اخر عائدة الى الوضع وتلك
الامور تابعة للوضع المقصودة بالغرض هي دلالة اللفظ الموضوع لمعنى على اجزاء ذلك المعنى
وهي المسماة بدلالة التضمن ودلالته على لوازمه القريبة والبعيدة وهي المسماة بدلالة
الالتزام وما يترتب على ذلك من البلاغة والفصاحة ومحاسن الكلام ومن اياه
فان الواضع لم يقصد بوضع اللفظ للمعنى الا فهم ذلك المعنى عند اطلاق ذلك اللفظ
واما فهم اجزائه ولوازمه القريبة والبعيدة فليس مقصودا للواضع بالقصد الاول بل
تابعا للمقصود الاول وهو فهم المعنى الموضوع له اللفظ ويمكن ان يكون غرض المص طاب ثراه
بهذا الكلام ههنا الجواب عن سؤال يمكن ايراده على ما ذكر وهو ان يقال لا نسلم ان الفائدة
الذاتية انما تحصل عند اتحاد الوضع فان لفظ المشترك يفهم منه عند اطلاقه احد معانيه
في الجملة وان لم يفهم مفصلا وهذا القدر كاف في حصول الغرض من الوضع كما في اسماء
الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه في الجملة دلالة التزامية
ليست مقصودة بالقصد الاول بل تابعة للوضع اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معانيه
في الجملة بل لما كان ذلك لازما لكل واحد من معانيه صار اللفظ دالا عليه بالالتزام
فلم يكن الغرض المقصود من وضعه بالوضع القصد الاول حاصلا بل تابعا ولا كذلك اسم
الجنس فان اطلاق لفظ السواد مثلا يفهم منه مطلق السواد وهو موضوع له مقصود بالقصد
الاول فالغرض من وضعه حاصلا ومن جملة ما يتبع الوضع وليس مقصودا بالذات
بل بالعرض كون اللفظ مشتركا محتملا لان لا يدل على معناه اذا كان صادرا عن واضعيه هو

قال البحث الخامس في وقوعه في القرآن وبدل عليه ان القرء وضع للطهر والحيض معا

لا باعتبار امر مشترك وهو عسعس لا قبل وادبر احتج المانع بان تجرده عن القرينة ينافي الغرض
ومعها معتبر يستلزم التطويل من غير فائدة والجواب المنع من المقدمتين فان الغرض يحصل مع القرينة
وبدونها اذ كان المقصود البيان الاجمالي والفائدة مع القرينة توسيع العبارة وللقائل
ان يقول يجوز فيما ادعى اشتراكه وضعه لقدر مشترك او لاحدهما وتجوز به في الآخر
ثم خفي لكثرة الاستعمال **اقول** اختلف القائلون بوقوع اللفظ المشترك في اللغة في انه
هل وقع في القرآن العزيز ام لا فذهب المحققون الى وقوعه وهو اختيار المصنف طاب ثراه وانكره
الباقون احتج الاولون بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء لفظ موضوع
للطهر والحيض على سبيل الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو لفظ
موضوع لاقبال الليل وادباره على ما نقله الجوهري في صحاحه وغيره من اهل اللغة ونقول في
امثال ذلك مجاز احتج المانعون بان اللفظ المشترك اما ان يذكر مجردا عن القرينة المعينة
للمراد فيلزم نقض الغرض من اطلاق اللفظ وهو افهام معناه لاستحالة فهم احد المعنيين
من لفظ موضوع له ولغيره على البدل من غير امر منفصل او مجامعا لها فيلزم التطويل بغير فائدة
وهو غير جائز على الله تعالى والجواب المنع من المقدمتين اعني كون التجرد عن القرينة منافيا
للغرض المطلوب من اللفظ لجواز كون المقصود منه البيان الاجمالي وهو افهام احد معنيي المشترك
من غير تعيين كما في اسماء الاجناس والمشتقات وهو حاصل على تقدير التجرد عن القرينة واما
الثانية فلا نم ان مجامعته للقرينة المعينة من المراد للفظ يستلزم التطويل بغير فائدة فان
في ذلك فائدة ظاهرة وهو توسيع العبارة وايضا التكليف بالنظر في تحصيل تلك القرينة
للعلم بالمراد موجب للثواب وهو من اعظم الفوائد واعترض المصنف طاب ثراه على حجة
الاولين بالمنع من اشتراك ما ادعوا اشتراكه وهو لفظة القرء ولفظة عسعس
لجواز كون كل واحد منهما موضوعا لقدر مشترك بين معنييه المذكورين اما على سبيل
التواطؤ والتشكيك ثم خفي لكثرة استعماله في فردي المذكورين حتى ظن اشتراكه
او كون اللفظ حقيقة في احد ذينك المعنيين خاصة واستعمل في المعنى الآخر على سبيل
المجاز ثم خفي

المجاز ثم خفي بعد كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعمال اللفظ فيه ومع وجود هذين الاحتمالين
لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين يدفعهما اتفاق اهل
اللغة على خلافهما كما تقدم فيبقى الحجة سليمة عنهما وايضا احكام الالفاظ من الاشتراك
والحقيقة والمجاز وغيرهما لا ينتهي الحال فيها الى القطع المانع من نظره والاحتمالات البعيدة
وما ذكره من الاحتمال فهو بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك **قال** قدس روحه الفصل
السابع في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل
للباطل فان كانت للفاعل فهي الثابتة والا المثبتة والمجاز مفعل من الجواز وهما مجازان فان
المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها والمجاز اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له لاجل المناسبة لما وضع له اللفظ **اقول** الكلام في كل واحد من الحقيقة
والمجاز اما في لفظه واما في معناه والكلام في معناه اما في تحقيق ماهيته او في اقسامه
او في الاحكام اللاحقة له اما الاول فاعلم ان لفظ الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت
لانه يقال في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم ومقابل المعدوم الموجود وهو الثابت
وفعيل باعتبار تارة بمعنى الفاعل كعليم وقدير وتارة بمعنى مفعول كقتيل وجريح فان كانت الحقيقة
بالمعنى الاول فهي الثابتة وان كانت بالمعنى الثاني فهي المثبتة والتاء في فعيلة لنقل اللفظ
من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة اكيلة ولا شاة نطيحة واما لفظ المجاز
فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي من قولهم جزت المكان الفلاني او من الجواز الذي
هو الامكان والثاني يرجع الى الاول لانه يفيد التردد بين الوجود والعدم فكانه ينتقل
من الوجود الى العدم او بالعكس واللفظ المستعمل في غير موضعه الاصلي انتقل عن ذلك
الموضع الى غيره فكانه جاز موضعه فسمي مجازا واما الثاني وهو الكلام في حدهما الحاصل
من حقيقتهما فاعلم ان المصنف طاب ثراه حد الحقيقة في هذا الكتاب بانها اللفظ المستعمل فيما
وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها فاللفظ كالجنس شامل للمهمل والمستعمل وتقييده
بالمستعمل يخرج المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا في غيره وقوله فيما وضع له يخرج

المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقوله في اللغة التي وقعت المخاطبة بها يخرج المجاز العرفي
والمجاز الشرعي اذا كانا موضوعين لمعناهما في اللغة وينبغي ان يزاد في الحد من حيث هو كذلك لان اللفظ الواحد
قد يكون حقيقة ومجازا اما بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى وضعين فلو لم يعتبر
الحيثية لم يتميز الحقيقة عن المجاز واما المجاز فقد حد بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لعلاقة بين ما استعمل وما وضع له فيها من حيث هو كذلك وقد عرفت
فائدة هذه الزيادة في تعريف الحقيقة وهذان التعريفان شاملان للحقيقة والمجاز اللغويين
والعرفيين والشرعيين وقد ظهر منهما ان اللفظ الواحد قد يخلو عن كونه حقيقة ومجازا مع كونه
موضوعا لمعنى بان لا يستعمل في ذلك المعنى ولا في غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق كل واحد من لفظي
الحقيقة والمجاز على معناه المذكور انما هو على سبيل المجاز بالنظر الى اللغة اما الحقيقة فلما تقدم من
انها مأخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق لما في نفس الامر لانه اولى بالوجود
من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي لانه تحقيق
لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ المجاز فلانه
حقيقة في التعدي والعبور وذلك لا يحصل في اللفظ الا على سبيل التشبيه لما يحصل فيه وهو الانتقال
التي يتبع عليها من حيز الى حيز فكان استعماله في اللفظ المستعمل في غير موضوعه مجازا وايضا المجاز
مفعل وهو حقيقة اما في المصدر او الموضع واما الفاعل فليس حقيقة فيه فلا اطلاقه على
اللفظ المنتقل من موضوعه الى غيره لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا انه مأخوذ من التعدي واما
اذا قلنا انه مأخوذ من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان الجواز كما يمكن حصوله في الاجسام
كذا يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضوعا لذلك الجواز لانه موضع اي محل الجواز ان
يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة من هذا الوجه الا انا قد بينا في تفسير لفظ المجاز
ان الجواز بمعنى الامكان يرجع الى المعنى الاول وهو العبور او التعدي وانما اخر المصنف بحث
الحقيقة والمجاز عن البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك غير متوقف على شيء سوى الوضع و
الحقيقة والمجاز يتوقفان على الوضع والاستعمال جميعا قال واقسام الحقيقة لغوية وعرفية

وشرعية

وشرعية ووجود الاولين ظاهر فان ههنا الفاظا وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة اللغوية و
اصطلاحا كلفظ يوضع في اللغة لما يصطلح عليه بحيث اذا اطلقت فهمت دون غيرها كالفاعل عند النحويين
والقياس عند الفقهاء ثم العرف قد يكون عاما كالدابة وخاصا كالفاعل اقول لما بين ان
الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة وكان الوضع
تارة مستندا الى اهل اللغة وتارة الى اهل العرف وتارة الى اهل الشرع انقسمت الحقيقة باعتبار
انقسام الواضع الى اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الاولين اعني الحقيقة اللغوية والحقيقة
العرفية ظ اما الاولى فلانا لا نرتاب في ان ههنا الفاظا وضعت في اللغة لمعان واستعملت بعد
وضعها فيها ولا معنى للحقيقة اللغوية الا ذلك فقط وربما احتج بعضهم على ذلك بان ههنا الفاظا
مستعملة في معان فان كانت موضوعة لغة لتلك المعاني كانت حقيقة فيها وان لم يكن موضوعة
كانت مجازا لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع مسبوق بوجود اصله فاذن الحقيقة موجودة
جزما وهو ضعيف لمنع من كون المجاز متفرعا على الحقيقة نعم المجاز متفرع على الوضع لتوقف
وجوده والحق على سبق الوضع لا على سبق الحقيقة لما عرفت من ان الوضع قد يخلو عن الحقيقة
والمجاز جميعا واما الثانية وهي العرفية والمراد بها اللفظة التي انتقلت عن موضوعها اللغوي
الى غيره بعرف الاستعمال اما العام وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم من اهل علم او صناعة
او الخاص وهو الذي يختص باهل علم مخصوص او صناعة معينة فلانا نعلم ان ههنا الفاظا
موضوعة في اللغة لمعان واستعملت في العرف في غير تلك المعاني لمناسبة لها واشتهرت بحيث
صارت عند الاطلاق مفهمة لتلك المعاني دون معانيها اللغوية ولا نعني بالحقيقة العرفية
سوى هذا المعنى والعلاقة ان العرف العام ينحصر في امرين احدهما اشتهار المجاز اشتهارا
يصير معه الحقيقة مستنكرة وجهات المجاز معدودة يأتي بيانها فيها حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه كقوله حرمت عليكم الميتة ومن المعلوم ان التحريم متعلق بالاكل
الميتة لا بها وكتسمية الشيء باسم مجاوره مثل لفظة الراوية الموضوعة لغة للجمل الحامل للمزادة
المنقولة الى المزادة التي هي محل الماء المحمول عليه وكتسمية الشيء باسم ما له تعلق كتسمية

للفاجرة بالغاية الموضوعة لغة للمكان المطمئن من الارض والثاني تخصيص الاسم ببعض افراد مسماه العرفي كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب ثم اختصت ببعض البهائم وكذا القارورة والخابية فانهما موضوعان لما يستقر فيه الشيء ويخبأ فيه ثم خصصا بالآنيتين مخصوصتين وتحقق علامات الحقيقة في هذه الالفاظ عرفا من تبادر معانيها العرفية الى الذهن عند الاطلاق وعدم استغنائها فادلالة عليها عن القرينة وامتناع سلبها عنها معلوم جزما من غير شك واما العرف الخاص فهو الذي ما تفرد من العلماء من الاصطلاحات المختلفة بهم كالفاعل عند النحاة والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع للمؤثر ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذي يسند اليه الفعل كزيد في قولنا قام زيد والقياس لغة التقدير والمساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه لاثبات مثل حكم معلوم لمعلوم لاشتراكهما في علة الحكم وكذا الجوهر والعرض عند المتكلمين والدور والتسلسل عند الحكماء والموضوع والمحمول عند المنطقيين فان من المعلوم ان هذه الالفاظ لم توضع في اللغة لما اصطلح العلماء على وضعها له من المعاني وهي بحيث اذا اطلقت على اهل تلك الاصطلاحات فهم كل عارف بذلك الاصطلاح سامع لها معانيها المصطلح على وضعها لها دون معانيها اللغوية ومراد المصنف طاب ثراه بالاصطلاحات في قوله وللعلماء اصطلاحات الالفاظ المصطلح على استعمالها في المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق عليها لفظ الاصطلاحات مجازا تسمية للشيء باسم متعلقه **قال** البحث الثاني في الحقيقة الشرعية ونعني بها اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى آخر بحيث اذا اطلقه في زمن تكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة والزكوة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى المناسك المؤداة في المشاعر وقد طال التشاجر بين الاصوليين في اثباتها ونفيها ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في نهاية الوصول ونقول ههنا ان قصد النافي عدم ارادة هذه المعاني شرعا او ثبوت ارادتها لغة فهو مكابرة وان قصد انها مجازات لغوية فهو حق لما ذكرنا من تحقق وجود خواص الحقيقة فيها ولما قالوا

المجازات

انها مجازات لان التقديرات ان العرب لم يضعها لهذه المعاني وانما قلنا انها لو لم تكن عربية لخرج القرآن عن كونه عربيا والتالي باطل لقوله تعالى بلسان عربي مبين ولقوله انا انزلناه قرآنا عربيا **اقول** انما افرد لهذا القسم اعني الحقيقة الشرعية بحثا برأسه دون كل واحد من قسيميها لكثرة التشاجر والتنازع بين الاصوليين والاختلاف فيها دونهما واعلم ان الكلام اما في تعريفها واما في امكانها واما في وقوعها اما الاول فما تقدم من تعريف الحقيقة المطلقة الى الحقائق الثلث يعرب عن معناها اذا ضم اليه ما يدل على ان الواضع الشرع وقد عرفها المصنف رحمه الله في النهاية بانها اللفظة المستعملة شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا وقال فخر الدين الرازي في المحصول انها اللفظ الذي يستفاد من الشرع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى او كان احدهما معلوما والآخر مجهولا وهذان التعريفان شاملان لما وضعه الشارع من الالفاظ التي لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا والالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها لها الشارع والقسم الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره المصنف طاب ثراه ههنا حيث قال انها اللفظ الذي نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى آخر بحيث اذا اطلقه اراد به مجردا عن القيود والقرائن فهم من تكلم على اصطلاحه اي من يعرف اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة من التكبير والقراءة والتسبيح والزكوة الموضوعة لغة للنمو ونقلها الشارع الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى مجموع المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة وانما خص المصنف طاب ثراه الحقيقة الشرعية بما ذكر لان النزاع والاختلاف انما وقع فيه دون القسم الاول المندرج في تعريفها المذكور في النهاية وتعريف فخر الدين في المحصول واما امكانها فمتفق عليه بين الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع فمنعه القاضي ابو بكر مطلقا وزعم ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها واثبته المعتزلة مطلقا وزعموا ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية لغير

معانيها من غير ملاحظة لموضوعات اللغوية ثم انهم قسموا الاسماء الشرعية الى الجارية على الافعال
كالصلوة والصوم والحج والى الجارية على الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر وسموا الاخيرة
بالاسماء الدينية فرقا بينه وبين الاول وقبل الاستدلال على المختار في هذه المسئلة لابد
من تمهيد مقدمة هي انا لانرتاب في وجود هذه الالفاظ اعني لفظ الصلوة والزكوة والحج وغيرها
من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية وان الشارع اراد بها امورا مغايرة للمعاني التي وضعها
لها اللغويون لكن لما كانت المعاني التي اراد ها الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني
التي وضعها اهل اللغة لها احتمل ان يكون الشارع انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني
لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون مجازات من الحقائق اللغوية من باب اطلاق
اسم الجزء على الكل وان يكون اطلاقه تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة في المعاني الشرعية
خاصة فيكون حقائق لغوية كما كانت قبل الاستعمال وان يكون وضع تلك الالفاظ لتلك
المعاني التي وضعها هو لها من غير التفات الى المعاني اللغوية اصلا وحينئذ يكون وضعا جديدا
فنقول ان اوجبنا في الالفاظ الشرعية استعمال القوانين اللغوية وجب علينا رد احد الا
حتمالين الاولين ليكون العرف الشرعي جاريا على القانون اللغوي اما حقيقة او مجازا
وان لم نوجب امكن تحقق الاحتمال الثالث ايضا الا انه لما دل الدليل على كون القران عربيا
وكان مشتملا على هذه الالفاظ الشرعية انتفى الاحتمال الثالث وتعين احد الاحتمالين
على ما يأتي بيانه والمختار انها حقائق شرعية مجازات لغوية اما الاول فلان المتكلم على
الاصطلاح الشرعي اذا اطلق هذه الالفاظ فهم سامعها عالم بذلك الاصطلاح المعاني
التي وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية وذلك امارة كونها حقيقة شرعية وعدم
كونها حقيقة لغوية واما الثاني وهو انها مجازات لغوية فلانها لو لم يكن كذلك لم يكن
عربية اصلا لانها ليست حقائق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه المعاني
لغة ولو لم يكن مجازات لغوية لم يكن لغوية اصلا فلا يكون عربية مطلقا والتالي باطل
لانها لو لم يكن عربيا لما كان القران العزيز عربيا وبطلان التالي ملزوم لبطلان المقدم

اما الملازمة

اما الملازمة فلان القران العزيز مشتمل على هذه الالفاظ كقوله تعالى الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وكتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وليس المراد منها
موضوعاتها اللغوية خاصة وفاقا واذا لم يكن هذه الالفاظ عربية لم يكن القران المشتمل
عليها عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وقوله تعالى بلسان عربي وقوله
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واعلم ان ذلك لا يمشي على تقدير كون اللغات توقيفية
لان المراد بالعربية على ذلك التقدير الالفاظ التي وقف الله تعالى العرب على انها موضوعة
للمعاني المخصوصة بحيث يتجاوزون بها وهذا المعنى بعينه موجود في الالفاظ الشرعية
فهي عربية وان لم تلاحظ صحة مسمياتها المهجورة اولا واعترض بان هذا الدليل في
الوضع وذلك لانه يدل على ان هذه الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب يستعملها فيه والا
تفاق ليس كذلك فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء فاذن ما دل عليه هذا
الدليل لا يقولون به وما يقولون به لا يدل عليه هذا الدليل فكان فاسدا سلمنا لكن
لا نسلم انها اذا لم يكن حقائق لغوية ولا مجازات لغوية لم يكن عربية مطلقا فان
هذه الالفاظ كانت مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك
كاف في كونها عربية سلمنا لكن لم قلتم انه يخرج القران عن كونه عربيا فان هذه الالفا
ظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القران العزيز العربية فلا يكون قادحا في عربيته
كالثور الاسود اذا كانت فيه شعرات بيض قليلة فانه يصدق عليه انه اسود وكذا القصيدة
الفارسية المشتملة على الالفاظ اليسيرة العربية فانه لا يقدح في اطلاق الفارسية
عليها تلك الالفاظ اليسيرة العربية سلمنا لكن لا نسلم استلزامه كون مجموع القران ليس
عربيا والآيات المذكورة لا تدل على ان القران بكليته عربي وذلك لان لفظ القران
يقال على الكل وعلى البعض بدليل انه لو حلف على انه لا يقرأ القران حنث بقراءة بعضه
سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان القران بجملته عربي لكن هنا ما يدل على خلافه فان
اوائل السور مثل يس وكهيعص والم وغير ذلك من الحروف المقطعة ليس عربية

ولان لفظ المشكاة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيتان والقسطاس رومية سلمنا ان
ماذكرتموه يدل على مذهبكم لكن هنا ما يدل على مذهب المعتزلة المخالفة له وذلك من حيث
الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلانه قد ثبت ان الشارع اتى بمعان لم يضع
لها اهل اللغة الفاظا لعدم وقوفهم عليها ويحتاج الى تعريفها للمكلفين فلابد من وضع
الالفاظ لها كالولد الحادث والادات الحادثة واما التفصيل فهو انا نبين ان تلك
الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان فهو في اصل اللغة التصديق وفي
الشرع عبارة عن فعل الواجبات لان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام
هو الايمان ينتج ان فعل الواجبات هو الايمان اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة
وذلك كناية عن جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية فلقوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلانه لو كان الاسلام مغايرا للايمان لما كان الايمان
مقبولا من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واذا لم يكن
مغايرا له كان نفسه وينتج المطلوب واما لفظ الصلوة فهو في اصل اللغة اما المتابعة
كما يقال للطاير الذي يتبع السابق مصليا واما الدعاء كما في قول الشاعر وصلى على دنها
وارتسم واما لعظم الورك كما قال بعضهم ان الصلوة انما سميت صلوة لان المصلين
يقفون صفوفا يحاذي كل واحد منهم براسه صلا الآخر عند الركوع ثم انها في الشرع لا تفيد
شيئا من ذلك فانا اذا سمعنا لفظ الصلوة لم نفهم شيئا من هذه المعاني الثلث اصلا
ولان صلوة الامام وصلوة المنفرد لم يتحقق فيهما المتابعة ولا محاذات راس
لعظم ورك غيره وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيهما شيء من الثلثة واما الزكوة
فلانها موضوعة في اللغة للنمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن نقص المال على وجه
مخصوص واما الصوم فهو في اللغة لمطلق الامساك وفي الشرع عبارة عن الامساك
عن اشياء مخصوصة في وقت مخصوص ولا يتبادر الى الذهن منه مطلق الامساك عند اطلاقه

وكذا الحج

وكذا الحج والجواب لا نسلم ان هذا الدليل فاسد الوضع قوله لانه يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة
في المعاني التي كانت العرب يستعملونها فيها قلنا على سبيل الحقيقة او مطلقا اي اعم من كونها
حقيقة او مجازا الاول ممنوع والثاني مسلم فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجاز ومن المجازات
المشهورة تسمية الكل باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود والدعاء الذي هو موضوع الصلوة
لغة احد اجزاء المجموع المسمى بالصلوة شرعا بل هو الجزء المقصود بدليل قوله تعالى اقم الصلوة
لذكري فان قلت شرط المجاز تنصيص اهل اللغة على تجويزه وهنا لم يوجد ذلك لما ذكرنا
من انهم ما كانوا يتصورون هذه المعاني التي جاء بها الشرع فكيف يقال انهم نصوا على جواز نقل
لفظ الصلوة من الدعاء الذي هو احد اجزاء هذا المجموع اليه قلت لا نسلم ان شرط المجاز تنصيص
اهل اللغة بجوازه سلمنا لكنهم صرحوا بان اطلاق لفظ الجزء على الكل جائز على سبيل المجاز فكانت
هذه الصورة من هذا التصريح قوله هذه الالفاظ مستعملة في لغة العرب وان كانت في غير هذه
المعاني وذلك كاف في كونها عربية قلت لانم فان كون اللفظة عربية ليس حكما لاحقا لها
لذاتها بل من حيث دلالتها على المعنى المخصوص فاذا لم يكن تلك الدلالة عربية لم يكن اللفظة
عربية قوله هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القرآن العزيز فلم يكن وجودها
فيه قادحا في عربيته قلنا لا نسلم فان ما وجد فيه ما ليس بعربي وان كان في غاية القلة
لا يكون مجموعه عربيا وصدق الاسود على الزنجي المفروض والفارسية على القصيدة المذكورة
ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة الاستثناء
من كل منهما كما يقال هذا الزنجي اسود الا بعضه وهذه القصيدة فارسية الا قليلا
منها قوله القرآن يقال على الكل والبعض قلنا لا نسلم فان الاجماع منعقد على ان الله
تعالى ما انزل الا قرآنا واحدا ولو كان القرآن صادقا على كل بعض منه لزم تعدده وهو خرق
الاجماع وما ذكروه من الدليل على صدق القرآن على بعضه معارض بانه يقال في كل آية
وكل آية انه بعض القرآن والشيء لا يكون بعضا من نفسه وفيه نظر فان لفظ القرآن اذا
كان مشتركا بين البعض والكل لا يلزم كونه بعضا من نفسه بل بعضا من شيء مسمى باسمه

بجوازه

فاذا لم

وليس ذلك محالا قوله وجد في القرآن ما ليس بعربي كالمشكاة والقسطاس والاستبرق
والسجيل قلنا لا نسلم بل هي عربية اما الحروف فلانها اسماء السور وايضا كل واحد منها موضوع
لمسماه لغة وباقي الالفاظ المذكورة يجوز اتفاق اللغات فيها كالتنور والصابون قوله وغير
المعاني التي جاء بها الشارع ليس لها الفاظ موضوعة لغة فلا بد من وضع الفاظ بازائها كالاتي لها
الحادثة والادوات الحادثة قلنا يكفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض
مواردها فان الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والا
مساك ثم خصصت بعرف الشرع بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص
لا بد وان يكون بادخال قيود زائدة على الاصل فيكون اطلاق اسم المطلق على المقيد كما في الصور
الثلث المذكورة من باب اطلاق اسم الجزء على الكل واما الزكوة فهي من باب نقل اسم المسبب
الى السبب فان ذلك النقص سبب الزيادة والنمو بدليل قوله تعالى يمحق الله الربوا ويربي
الصدقات فاطلق عليه اسم المسبب وهو الزكوة قوله ان فعل الواجبات
هو الدين بدليل قوله تعالى وذلك دين القيمة قلنا لا نم فان ذلك لفظ الوحدات ولكونه
صرفه الى الامور المشار وايضا فهو مذكر فلا يجوز صرفه الى اقامة الصلوة وح لا بد من
اضمار شيء آخر وهو ان يقول وذلك الذي امرتم به دين القيمة واذا كان كذلك فليسوا
بان يعرفوا ذلك باولى من اضمار شيء آخر وهو ان يقول معناه ان ذلك الاخلاص
وذلك الدين دين القيمة ويكون قوله مخلصين دالا على الاخلاص واذا تعارض الاحتمالان
فعليكم الترجيح وهو معنا لان اضماركم يودي الى تغيير العرف وهو مخالف للاصل واضمارنا
لا يؤدي الى تغيير العرف فكان اولى واعترض على هذا الجواب بعوده الى المجموع من حيث هو
وهو واحد مذكر ولا حاجة الى الاضمار المخالف للاصل وقول المصنف رح ويقولها
ان قصد النافي اي نافي الحقيقة الشرعية عدم ارادة الشارع هذه المعاني التي جاء بها
من هذه الالفاظ اللغوية او ان هذه المعاني الشرعية مراده من هذه الالفاظ لوضع
اللغة فهو مكابرة وان قصد انها مجازات لغوية باعتبار استعمالها هذه الالفاظ في غير ما وضعت

لغة

لغة العلاقة فهو حق وهو مدعانا ومع ذلك فهي حقائق شرعية لما عرفت من معنى حقيقة
الحقيقة فيها وباقي كلامه ظاهر مما ذكرنا قال قدس سره البحث الثالث النقل على خلاف
الاصل عملا بالاستصحاب ولان الفهم الناشي مع عدمه ومع التوقف على الوضع والنسخ وتوقف
الوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول واعلم ان من جملة المنقولات
الشرعية صيغ العقود فان الشارع نقلها من الاخبار الى الانشاء والا لزم الكذب او توقف
كل صيغة بالحرف وهو باطل اقول لما اثبت النقل شرع في ذكر ما يتفرع عليه وذكر فرعين
احدهما ان النقل على خلاف الاصل بمعنى ان عدمه اغلب على الظن من وجوده واستدل عليه بوجوه
ثلثة الاول ان كون اللفظ موضوعا لمعنى من المعاني غير منقول عنه الى غيره في وقت ما يفيد
ظن كونه كذلك فيما بعد ما لم يظهر ما يدل على خلاف ذلك فانه يستفاد من ان استصحاب الحال
حجة الثاني لو لم يكن وجود النقل مرجوحا بالنسبة الى عدمه لما حصل التفاهم حال التخاطب
قبل السؤال عن كل واحد واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة انقل عن موضوعه هوام
الى غيره اولا والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على تقدير
تساوي احتمال النقل وعدمه عند السامع يتردد ذهنه في فهم المعنى الاصلي والمنقول
اليه ولا يتبادر الى فهم احدهما دون الآخر والا لزم الترجيح من غير مرجح وح لا يحصل
فهم المراد من اللفظ وفيه نظر فان للمانع ان يمنع الملازمة فان تبادر المعنى الى الذهن
يدل على عدم اعتقاد السامع نقله لا على اعتقاده عدم نقله الذي هو مدعاكم والمرجح
له لفهم المعنى الاصلي دون غيره ظ وهو علم السامع بوضع اللفظ له وعدم علمه بوضعه
لغيره الثالث كون اللفظ منقولا يتوقف على امور ثلثة الوضع الاصلي ونسخه والوضع
الجديد وكونه غير منقول لا يتوقف الا على الاول فكان ارجح الفرع الثاني ان صيغ العقود
مثل بعت واشتريت وتزوجت منقولات شرعية فانها كانت لغة موضوعة للاخبار ونقلها
الشارع الى الانشاء اما الاول فهو متفق عليه واما الثاني فلانها لو لم تكن منقولات
عن موضوعاتها لزم احد الامرين وهما الكذب او كون كل صيغة مسبوقة بالحرف ويتسلسل

الى غير النهاية والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم امّا الملازمة فلانه اذا قال بعت فامّا ان يكون قبل هذه الصيغة اخرى فيلزم الاول وهو الكذب اذ لا يتحقق البيع بدون صيغة وفاقا واما ان يكون ويلزم التالي وهو المتسلسل لانا ننقل الكلام الى تلك الصيغة السابقة وما قبلها الى غير النهاية وامّا بطلان الاول فلان الكذب لا يعتبر به فلا يترتب عليه حكم شرعي وامّا بطلان التالي فيما يأتي في علم الكلام والحكماء فقول المقرط انما يتم مع عدم عالم الى النقل وكذا في قوله لتوقفه والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم بثبوت امر للاخر او نفيه عنه ومدلول الانشاء لم يفني ذلك الثبوت او النفي قدس روحه البحث الرابع

في الفرق بين الحقيقة والمجاز وهو من وجوه آ ان ينص اهل اللغة عليه ب وهي من الخواص ج سبق المعنى الى الفهم دليل الحقيقة وعكسه دليل المجاز عند تجرده عن القرائن من خواص الحقيقة وتوقفه عليها دليل المجاز ح تعليق الكلام بما يستحيل تعلقها به لغة دليل المجاز مثل واسئل القرية و الاطراد دليل الحقيقة فان العالم لما يصدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم بخلاف واسئل القرية لامتناع واسئل الجدار وتضعف بان عدم الاطراد قد يكون لمانع الشرعي مثل الفاضل والسخي او اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس

اقول يريد بالفرق بين الحقيقة والمجاز ما به يعرف كون اللفظ المخصوص حقيقة في المعنى المعين او مجازا فيه لا الفرق بين ماهية الحقيقة وماهية المجاز لان ذلك معلوم من حدّهما المعلوم ذكرهما وقد ذكر المقرط لذلك طرقا ستة فمنها ما يشترك فيها الحقيقة والمجاز ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان آ نص اهل اللغة عليه اي على كون ذلك اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلثة اقسام احدها ان يقولوا هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكروا حديهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اوّلا وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل وضعا اوّلا بل لمناسبة فيعلم بذلك ان اللفظ الاول حقيقة والثاني مجاز وثالثها ذكر خواصهما بان يقولوا هذا اللفظ لا يحسن سلبه عن هذا المعنى فهذا اللفظ يحسن سلبه عنه

فيعلم بذلك ان الاول حقيقة والثاني مجاز وثانيهما ذكر خواصهما الى ب وجود الخواص فانا اذا رأينا في لفظ مستعمل في معنى معين شيئا من خواص الحقيقة مثل عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا فيه شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه فانا نعلم كونه مجازا فيه لان خواص الشيء لا يوجد لغيره والا لما كانت خواص له واما ما يختص بالحقيقة فاشياء منها ان يسبق المعنى الى افهام المتحاورين باللغة عند اطلاقه لفظ مجردا عن القرائن المخصصة لذلك اللفظ بذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا كونه موضوعا له دون غيره من المعاني لما كان سبقه الى الفهم مرجحا ترجيحا من غير مرجح وانه محال وعدم ذلك دليل المجاز لان اللفظ المستعمل في معنى اذا اطلق ولم يسبق ذلك المعنى الى الفهم عند اطلاقه بل افتقر في فهمه الى قرينة زائدة عليه كان مجازا وفيه نظر فانه منقوض بالالفاظ المشتركة بالنسبة الى كل واحد من معانيه فانه ليس مجازا فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند اطلاقه وقول المقرط وعكسه دليل المجاز اراد بالعكس هنا المقابل وهو عدم سبق المعنى الى الفهم واطلق عليه لفظ العكس مجازا لتشاركهما في التنافي ومنها استعمال اهل اللغة اللفظ مجردا عن القرائن المعينة للمراد منه فانه يفيد افهام سامعيه منه معناه ونعبر وا عن ذلك المعنى بغير ذلك اللفظ او بذلك اللفظ عن غير ذلك المعنى لم يقتصروا عليه بل ضموا اليه قرينة ثم فانه يعلم منه كون ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ مستحق لذلك المعنى لكونه موضوعا له لما جردوه عن القرينة وتوقف فهم المعنى من اللفظ على وجود قرينة زائدة عليه دليل على ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجاز وفيه نظر لما عرفت من انتقاضه بالمشترك فان دلالته على معناه المعين يتوقف على قرينة زائدة عليه واما ما يختص بالمجاز زيادة على ما تقدم ذكره فتعليق الكلام بما يستحيل تعلقها به لغة كقوله تعالى واسئل القرية فان السؤال يستحيل تعلقه بالقرية التي هي عبارة عن مجمع الناس حقيقة فيعلم ان المراد من لفظ القرية المجاز وهو ساكنوها تسمية المحوي باسم الحاوي قيل على هذا لا نسلم تعين المجاز هنا لاحتمال كون لفظ القرية مشتركا

بين المساكن واهلها فاذا تعذر حمله على احدهما تعين حمله على الاخر ولم يكن ذلك الا فيهما
واجيب بان الاشتراك مخالف للاصل والمجاز وان كان مخالفا للاصل الا انه ارجح
من الاشتراك والحق ان هذا السؤال غير وارد لان المدعى استلزام ماذكر تعين
المجاز وهو تعليق الحكم بما يستحيل تعلقه به وعلى تقدير اشتراك لفظ القرية بين المعنيين
المذكورين لا يتحقق ذلك فلا يتحقق ما قلناه لعدم استلزامه تعين المجاز نعم هذا
الاعتراض وارد على المثال وهو هذه الاية المذكورة وجوابه ما ذكروا انما جعل المفسر
ثم استحالة تعليق الحكم بما يستحيل تعلقه به كالسؤال بالقرية مستندة الى العرف
لا ان يستحيل استنادها الى العقل لان الاستحالة تابعة لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص
وهي مستندة الى وضع اهل اللغة فلولا انهم وضعوا لفظ القرية لما امتنع تعليق السؤال به
لما تحققت هذه الاستحالة واعلم ان تعليق الحكم بما يستحيل تعلقه به يوجب العدول الى
المجاز التي تارة يكون التجوز في نفس الحكم المتعلق ويجري ما يستحيل تعلقه به على حقيقته
وتارة بالعكس وتارة يحتمل الامرين فلا يتعين العدول الى ظاهر احدهما دون الاخر
الا لامر مرجح وتارة يكون التجوز فيهما معا مثال الاول قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض
فقد علق الارادة بالجدار وهو محال والتجوز هنا انما هو في لفظ الارادة المتعلقة والمراد
منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي لسقوطه واما لفظ الجدار فهو جار على ظاهره
ومثال الثاني ما تقدم من قوله تعالى واسأل القرية فان لفظ السؤال الذي هو المتعلق
جار على ظاهره والتجوز انما هو في المتعلق الذي هو القرية والمراد اهلها ومثال الثالث
قولك رأيت اسدا يسجد او يتكلم او يصلي مثال الرابع ومن الادلة على كون اللفظ
حقيقة في المعنى المعين اطراده كالعالم فانه لما صدق على ذي علم حقيقة صدق
على كل من علم انه عالم وهو معنى الاطراد بخلاف ما ليس بحقيقة فانه لا يطرد اذ لا
يلزم من صحة قولنا واسأل القرية صحة قولنا واسأل الجدار واعترض عليه ان عدم الاطراد
قد يكون لمانع شرعي كالفاضل والسخي فانه موضوع حقيقة للكذب فضل وسخاء وعدما

حاصلان

حاصلان نعم تم مع صدقهما عليه تعالى لوجود المانع الشرعي او المانع اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس
فان الابلق عبارة عن كل ذي لونين سواد وبياض الا ان اهل اللغة خصوا ذلك بالفرس
فلا يقال ثوب ابلق وجمل ابلق وهذا غير وارد على قولهم الاطراد دليل الحقيقة لانه لا يلزم
من كونه دليلا على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها لجواز كون المدلول اعم من الدليل
لو قيل عدم الاطراد دليل المجاز كان ذلك واردا عليه لتخلف المدلول عن الدليل وان تخلص
فقد تخلص صاحب الاحكام من هذا الايراد بان جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع
من اهل اللغة والشارع قال قدس سره البحث الخامس في احكام المجاز وهو من وجوه
الاول انه اما ان يقع في المفردات كالاسد او في المركبات كطلعت الشمس وهو عقلي او فيهما
مثل احياني اكتحالي بطلعتك ش المجاز قد يكون بالزيادة او النقصان او لتلازم اطلاق
السبب على المسبب وبالعكس وتسميته بشبهه وهو المستعار وبعضه والجزء والكل
بما يؤول اليه وبما كان عليه وبالمجاور وبالحقيقة والمتعلق لما ذكر اقسام الحقيقة
وما استعمل من المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع
فيه التجوز وتارة باعتبار ما يقع به التجوز من العلاقة اما الاول فنقول التجوز اما ان يقع في مفردات
الالفاظ واما ان يقع في تركيبها واما ان يقع فيهما معا فالاول كاطلاق لفظ الاسد على
الشجاع والحمار على البليد والثاني مثل طلعت الشمس واخرجت الارض اثقالها وقول الشاعر
اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان المراد من كل واحد من لفظي
الطلوع والشمس حقيقتهما وكذا لفظ الاخراج والارض والاثقال ومفردات البيت
المذكور والتجوز انما هو في التركيب وهو اسناد الطلوع الى الشمس والاخراج الى الارض
والشيب والفناء الى كر الغداة ومر العشي لان هذه الامور بالحقيقة مستندة الى الله
تعالى فاسنادها الى هذه الاشياء المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي
لان اسناد الاثر الى مؤثره حكم عقلي ثابت في نفس الامر لا يتغير بتغير الاوضاع
والاصطلاحات فنقله من ذلك المؤثر واسناده الى غيره نقل حكم عقلي لا لفظ اوضعا

الثالث كقوله اجيانى الكافى بطلعتك فان كل واحدة من هذه الالفاظ لو ورد بحقيقته اذ المراد من
الاحياء الزمن ... الا كقال الرؤية ومن الطلعة الصورة والتركيب مجاز ايضا لان اسناد الاحيا الى
هو هو الله تعم اليه ... الثالث المجاز في هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي للمفردات واما
الثالث وهو التقسيم العارض للمجاز باعتبار ما يرتفع النقص من الكلام فهو اما بالزيادة وهو ان يضيف
الى الكلام ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعم ليس كمثله شيء كان الكاف لولم يضف
الى الفظ مثل لكان الكلام مستقيما جاريا على حقيقته اذ المقصود بيان وحدته تعم ونفى مماثلته
وذلك حاصل على تقدير عدم الكاف واما على تقدير ثبوتها فلا يمكن اجراؤها على حقيقتها لانها
موضوعة للتشبيه فيصير المعنى ليس مثل شيء وهو كفر لانه يكون نفيا لله تعم لكونه مثلا
لمثله لو قدرنا ما بالنقصان وهو ان يحذف من الكلام ما لو كان مضافا اليها لكانت جارية
على حقيقتها كقوله تعم واسئل القرية فانه لو قيل واسئل اهل القرية لجرت الكلام على حقيقتها
واما مع هذا النقصان فيجب حمل لفظ القرية على المجاز واما بالنقل فهو نقل اللفظ من موضعه
الاصلي الى غيره لعلاقة بينهما مثل تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا ثم ليس مطلق العلاقة
كافيا في التجوز فان كثيرا من المعاني لها علاقة بغيره ولا يصح اطلاق لفظه على ذلك الغير ولا بالعكس
كالاب والابن والجوهر والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة وهي التي
اعتبرها اهل اللغة وهي احد عشر نوعا آ اطلاق لفظ السبب على المسبب اما الفاعل مثل نزل السحاب
او القابل مثل سال الوادي او الصورة كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة تشابه الصورة لليد
من حيث ان الاثر الصادر عن اليد لا يكون الا بتوسط القدرة فكانت كالجسم الذي لا يوثر الا بتوسط
صورته فحلول القدرة فيها كحلول الصورة في المادة والمشهور في الاستعمال تسمية القدرة
يدا لا يقال الامر بالعكس ... واما الغاية فكا ... كتسمية
العنب خمرا والعقد نكاحا ولما كانت الغاية علة في الذهن لمعلولها ومعلولة في الخارج لم
كانت لها في الغاية علاقتا العلية والمعلولية فكان المجاز فيها اقوى من باقى الاقسام
ب عكسه وهو تسمية المسبب باسم السبب كتسمية المرض الشديد هو موتا ح تسمية الشيء باسم
شبهه

شبهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا ويسمى هذا بالمستعار د تسمية الشيء باسم ضده
كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء العدوان عدوانا كقوله تعم وجزاء سيئة سيئة مثلها
ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ه تسمية الشيء باسم جزئه كما يقال
للزنجي انه اسود وان كان بعض اجزائه ابيض كسنه وظفره ... كاطلاق لفظ القرآن على بعضه
وهذا اولى من عكسه لاستلزام الكل الجزء دون العكس و تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه
كتسمية العنب بالمسكر ح تسمية الشيء في الصورة الاخيرة باسم ما كان عليه كتسمية الضارب
لمن انقضى منه الضرب وهذا على رأي الاشاعرة وان المعتزلة فعندهم ان هذا الاطلاق
حقيقة كما تقدم ط تسمية الشيء باسم محله كتسمية المزادة المحمولة على الجمل راوية
وهي اسم لنفس الجمل ي تسمية الشيء باسم ما يجاوره كتسمية الاعتقاد علما يا تسمية
الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا قال قدس روحه المبحث السادس لا يشترط
في النقل الافتقار الى النقل في العلاقة ولان لعاكة اللفظ تابعة لاعادة المعنى ولا
لم يحصل المبالغة والعلم بان الحقائق الترغيبية والترهيبية لم يستعملها اللغويون وضعا بها
مطلقا احتجوا بانه يخرج القرآن عن كونه عربيا وباستلزام تخطئة لعدم لانسان واب للابن
وبالعكس وشبكة للصيد والجواب ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في معانيها
بها لاجل المناسبة مع انطباق القانون الكلي في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة والمنع
الاستعمال فيما تعلق به للمنع للنص على عدمه اقول اختلف الاصوليون هل يفتقر اطلاق | ذكرهم
اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى النقل عن اهل اللغة ام يكفي فيه ظهور العلاقة
بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي فذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى الاول والاكثرون
ذهبوا الى الثاني وهو اختيار المصنف قدس واحتج عليه بوجوه اولها انه لو كان النقل
عن اهل اللغة شرطا في التجوز لما افتقر التجوز الى النظر في العلاقة بين المعنى المجازي
والحقيقي بل كان النقل كافيا فيه كما كان كافيا في اطلاق اللفظ على معناه الحقيقي والتالي
ظاهر البطلان والمقدم مثله والملازمة ظاهرة وثانيها ان اعادة اللفظ تابعة لاعادة

معناه الحاصل بمجرد قصد اما لغرض معتبر توقف الى النقل وحق لا كذلك لم توقف التجوز على النقل
اما الاول فلانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة سؤال
بمجرد اعارة اللفظ اليه دون معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على الشجاعة اصلا فضلا
عن بلوغه الى مرتبة الاسد فيها بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصودان من التجوز باعارة
معنى الاسد حتى كانك تجعله اسدا وتقويا لغ في ذلك فيقال هذا ليس انسانا وانما هو اسد
لا قال انه شبيه به ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فلان صدق اللفظ على معناه
لا يحتاج الى النقل في كل صورة جزئية وثالثها ان يقال لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز
لما وجد التجوز من دون النقل والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لاستحالة
وجود المشروط من دون الشرط واما بيان بطلان التالي فلانا بينا فيما تقدم من ان الحقائق
الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوها في المعاني الشرعية
والعرفية مطلقا اي لا حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالها فيها لان ذلك على موقوف
تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا انهم لم يتصوروها احتج المخالف بوجهين الاول لو لم يكن
المجازات منقولة عن اهل اللغة لما كانت عربية والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم خروج القران عن كونه عربيا لاشتماله على كثير منها
والثاني ان المقدم الثاني لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة
يتحقق فيها العلاقة بين المعنيين والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظ واما بيان
بطلان التالي فلان العلاقة ثابتة بين الاب والابن والنخلة والجبل الطويل والشبكة
والصيد مع انه لا يقال للاب ابن ولا للابن اب ولا لما عدا الانسان من الاشياء
المشاركة له في الطول نخلة ولا يقال للشبكة صيد ولا بالعكس والجواب عن الاول
ان تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القران العزيز مجازات لغوية وانما استعملت في
معانيها لاجل مناسبتها للمعاني اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز بعد
رعاية تحقيق معنى وجود العلاقة شرط فهو وفاق والا فممنوع وعن الثاني ان
التخلف

فان اريد ان الشرط هو النقل بهذا القدر فهو
وان اهل اللغة في التجوز
عند وجود العلاقة

التجوز انما هو نحو في القصور لمذكوره اتفق اهل اللغة على عدم جوازه لا لعدم نقلهم على جوازه بعد
مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي فالحق ان العلاقة المسوغة للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبر
اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها لانا علمنا منهم تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة المتحققة
في كلامهم ولم يوجد لهم نص على تسويغه عند وجود مطلق العلاقة قال قدس روحه البحث السابع
الحقيقة لا يستلزم المجاز قطعا والحق العكس ايضا فان المجاز يتوقف على الوضع السابق اما
على الاستعمال فيه فلا وهو حال الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجاز وفائدة المجاز اما عذوبة
لفظه او لفوائد البديع او لفوائد او لطلب التعظيم او التحقير او المبالغة فان رايت اسدا
ابلغ من رايت انسانا كالاسد او لتلطف الكلام لحصول شوق النفس الى طلب الكمال بعد العلم
الاجمالي اقول هذه مسائل ثلث متعلقة بالحقيقة والمجاز الاولى في انه لا تلازم بينهما بمعنى ان
اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه مجازا في معنى اخر وبالعكس اي لا يلزم من كون اللفظ
مجازا في معنى كونه حقيقة في معنى اخر اما الاول فظ فانه من المعلوم ان استعمال اللفظ في
موضوعه لا يوجب استعماله في غيره مما له علاقة به واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فهو يستدعي سبق الوضع لمعنى غير معناه المجازي
لما سبق استعماله فيه وذلك المعنى الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة فلو الثانية اللفظ
الموضوع لا يلزمه الحقيقة ولا المجاز لان اللفظ قبل استعماله في شيء من موضوعه وغيره
ليس حقيقة ولا مجاز لما عرفت من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز
اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فالاستعمال لازم لهما فلا يتحققا بدونه ومنه
فاللفظ في ابتداء وضعه قبل استعماله خال عنهما قالوا والاعلام كزيد وعمرو لا يوصف
بكونها حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما يكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز
في غير ما وضع له اولا وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة
موضوعا لشيء قبل هذا الاستعمال واسماء الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها
فيما وضعها اهل اللغة له اولا ولا في غيره لانها لم تكن من وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا

ووضعها

هكذا قاله صاحب الاحكام وشيخنا طاب ثراه في النهاية وفيه نظر فان اكثر الاعلام منقولة عن معان
لها اهل اللغة وما شك به وهو زيد وعمرو موضوعا لغة فان زيدا مصدر زاد وعمرا مصدر عمر وكونها
مستعملة لانها وضعها اهل اللغة ولا في غيره محال لاستحالة الثبوت واستطرد بين هذين القولين
والحق ان الاعلام بعد استعمالها حقائق بالنظر الى وضعها الجديد واما بالنظر الى اللغة فليست
حقائق ولا مجازات وان كانت منقولة عن معان وضعها لها اهل اللغة لان واضعها الا
لم يستعملها في معانيها اللغوية ولم يلاحظ في تسميتها بها المعاني اللغوية علاقتها بالمسميات اللغوية وقيل
استعمالها ليس حقائق ولا مجازات فيما في الاعلام عليه مطلقا المسألة الثالثة في الباعث على التجوز بالمجاز
اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره مما له علاقة والاول الراجح
لان المتكلم به يستغني عن ضم قرينة زائدة عليه وفي الثاني يفتقر الى ضم قرينة صارفة للفظ عن
معناه اللغوي وح لا يتحقق العدول عن الحقيقة الى المجاز الا لفائدة عظيمة يصغر في ضمنها الا
فتقار الى القرينة لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح وانه مح وتلك الفائدة قد تكون متعلقة هو اللفظ قد تكون متعلقة
بعوارضه وقد تكون متعلقة بمعناه فالاول ان يكون اللفظ المجازي عذبا سلسا والحقيقي ثقيلا
على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او لتنافر تركيبه كقوله [illegible] الشأم وقبر حرب بمكان قفر
وليس قرب قبر حرب قبر فقد قيل ان احدا لا يتمكن من ايراد هذا البيت ثلث مرات من غير
تتعتع ولا تلجلج فيعدل عن الحقيقي اليه واما الثاني فبان يكون اللفظ المجازي صالحا للشعر تتعتع
لقيام الوزن به او السجع وهو تكلف يحصل التعبير من غير تاكيد الوزن كقوله هم قيد تلجلج
مرء من فيهم والكواكب من خصمه وهو ماخوذ من سجع الحمامة او القلب مثل قول الشاعر
حسامك فيه للاحباب فتح ورمحك فيه للاعداء حتف او التجانس كاسرار والطباق كقوله
لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم او لغير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك
واما الثالث فبان يكون اللفظ المجازي يفيد التعظيم كقوله سلام على المجلس العالي والاه
التحقير كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض او المبالغة
كقوله رايت اسدا يريد الرجل الشجاع فانه ابلغ في المقصود من قوله رايت انسانا كالاسد

او تستلطف الكلام

او تستلطف الكلام بان يكون مفيدا لابهام المعنى من بعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض لوازمه
الخارجية المختصة به فتشتاق النفس الى ادراك الباقي وتحصل لها لذة بادراك ذلك الوجه والم
بفقدان تمام المعرفة ثم كلما حصل علم بوجه لم يكن حاصلا قبل حصل لها لذة عظيمة لان كل
احوال اللذة البشرية ان تحصل عقيب الالم فحينئذ تكون مسبوقة بالالم متفرقة بحسب ما يحصل يكون ثم
من ادراك ذلك المعنى فيحصل في النفس حالة كالدغدغة النفسانية ولما كان اطلاق اللفظ
الحقيقي موجبا لفهم معناه بتمامه دفعة لم يحصل للنفس شوق الى ادراكه لاستحالة تحصيل
الحاصل فلا جرم لم تحصل لها تلك الحالة المذكورة من اللذة الوافرة فصار التعبير عن المعنى
باللفظ المجازي اولى لاحتقار تعلق ايجاد القرينة في جنب تحصيل هذه الفائدة وقول المصنف
وهو حال الوضع ضمير اللفظ الموضوع وان لم يكن مذكورا لدلالة لفظ الوضع عليه والمراد بالوضع
نقل اللفظ من معناه الحقيقي الى معناه المجازي قال قد سبق وحصر المحققا لناس فيه فوقوعه
في اللغة خلافا للاستاذ لاستعمال الاسد في الشجاع والحمار للبليد وهو كثير ولا اخلال
بالفهم مع القرينة ووقع ايضا في القرآن خلافا للظاهرية وقد اعتيد قوله تعالى يريد ان
ينقض واسئل القرية وجاء ربك تجري باعيننا والسماء بنيناها بايد الى غير ذلك ولا
يلزم اشتقاق اسم الفاعل للمتكلم كما في انواع الرواج ولان اسماء الله توقيفية والمعرب
في القرآن فان المشكاة هندية وسجيل فارسية وقسطاس رومية اقول وهذا البحث
مسائل ثلث تتعلق في المجاز خاصة الاولى في وقوعه في اللغة وقد اتفق اكثر الناس
عليه وخالف فيه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني والحق الاول لنا اطلاق
اهل اللغة الاسد على الرجل الشجاع والحمار على الانسان البليد وقولهم ظهر الطريق
وفلان على جناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وكبد السماء وغير
ذلك مما يكثر تعداده وقد انهج النحويون من اشعارهم ورسائلهم فلذلك قال ابن
جني اكثر اللغة مجازات وهذه الالفاظ المذكورة حقائق في غير هذه المعاني فان لفظ
الاسد موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناهق ولفظ الظهر والجناح والساق

والجيد موضوعا للاعضاء المخصوصة من الحيوان والحمد للشرف فاما ان يكون ايها حقائق في المعاني
المذكورة اولا فيلزم الاشتراك وهو بطريق الا ما سبق فهم هذه المعاني عند اطلاق اللفظ مجردا
عن القرائن والمعلوم خلافه وايضا المجاز اولى من الاشتراك عند التعارض على ما سيتقرر فتعين
كونها مجازات احتج المخالف بان المجاز مخل بالفهم ضرورة تردد ذهن السامع على تقدير بين فهم
المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ ومن الطلاقة والجواب لا نم انه مخل بالفهم الحقيقي
وانما يكون كذلك ان لو كان مجردا عن القرينة المعينة للمراد وكان الغرض فهم المعنى المجازي
اما على تقدير تحقق القرينة المذكورة او ارادة فهم المعنى الحقيقي فلا انا نثبت وقوعه
في القرآن العزيز الحق ذلك خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى يريد ان ينقض وقوله واسئل
القرية وجاء ربك تجري باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فثم وجه الله
تجري من تحتها الانهار واشتعل الرأس شيبا واخفض جناح الذل الحج اشهر معلومات
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها التسمية بترويهم الى غير
ذلك والمعلوم ان هذه الالفاظ لا يمكن حملها على حقائقها فتعين حملها على مجازاتها
احتج المخالف بانه لو كان في كلام الله تعالى مجاز لاصح ان يشتق له تعالى اسم الفاعل منه وفيه
عليه تعالى انه متجوز والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظهرت عند الكلام في
الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد بينا فيما تقدم من ان قيام المعنى لا يوجب
الاشتقاق كما في انواع الروائح فانها قائمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسماء اصلا
سلمنا لكن اسماء الله تعالى توقيفية فلهما لم يأذن الشارع في اطلاق الاسم عليه لم يجز
اطلاقه وان كان جائزا بحسب اللغة كما في الفاضل والسخي ولم يوجد اذن الشارع
فيما ادعيتم لزومه الثالثة المعرب وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات اهل اللغة
العربية ثم استعملوه موجود في القرآن العزيز وهو منقول عن ابن عباس وعكرمة
والمنقول عن الباقين خلافه احتج الاولون بقوله تعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح
المشكاة والمشكاة لفظة هندية وقوله تعالى ترميهم بحجارة من سجيل وسجيل لفظة فارسية

وكذلك الاستبرق

وكذلك الاستبرق وقوله تعالى وزنوا بالقسطاس المستقيم والقسطاس لفظة رومية واجاب الباقون
بالمنع من كون هذه الالفاظ ليست عربية وما ذكر قوم انما يدل على انها موضوعة لهم
ومن الجائز ان يكون هذه الالفاظ مما اشتركت اللغات فيها كالتنور والصابون
ثم احتجوا على مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ءا
اعجمي وعربي فنفى الله تعالى كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي فلو كان بعضه
اعجميا لما انتفى اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين وظاهر هذه الاية ينافي
ان يكون فيه ما ليس بعربي وفيه نظر اما الاول فلان اتفاق اهل اللغة العربية وغيرها
على وضع هذه الالفاظ لمعانيها مخالف للاصل والظاهر معا والمنقول عن جماعة من اللغويين
انها معربة واما الثاني فلان المراد بالاعجمي الباقي على عجميته الذي لم يتداوله العرب
ولم يفهموا معناه لا ما اشتهر عندهم وفهموا معناه واستعملوه بدليل قوله تعالى لولا
فصلت اياته اي بينت بالعربية حتى يفهم فظهر انه لو كان المراد ما هو مفهوم عندهم لما توجه
قولهم المذكور وقوله ءاعجمي وعربي معناه كتاب اعجمي ونبي عربي وليس معناه ان بعضه
اعجمي وبعضه عربي فكيف يكون قطعه تعالى اعتراضهم المذكور بجعله عربيا بالكلية والاية الثانية
انما تنافي وجود ما ليس بعربي فيه بحيث يمنع عنه اسم العربية لا وجود مطلق ما ليس بعربي
وان كان نادرا غير قادح في صدق العربية عليه كهذه الكلمات والهاء في قوله تعالى
في وقوعه عائدة الى المجاز والهاء في قوله وفيه تعليله عائدة الى مصدر وقع وهو الوقوع

لغير العرب ولا يدل على انها غير موضوعة لهم

قال فيه وهو البحث التاسع في انه على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم
حالة التخاطب ولانه مع تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان
حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة والا لزم اهماله ولتوقفه على وضع سابق
ونقل وعلاقة والمتوقف على الاول اولى وقد يوجد التوقف في الحقيقة المرجوحة
والمجاز الراجح ويمكن كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد
باعتبار وضعين ويمتنع باعتبار وضع واحد وقد ينقلب الحقيقة مجازا عرفيا لقلة استعمالها

والمجاز حقيقة عرفية لكثرته اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل اربع الاولى فى ان المجاز على خلاف الاصل
ويدل عليه ثلثة وجوه اولها انه لو لم يكن كذلك لم يحصل التفاهم حالة التخاطب بالالفاظ
التى لها مجازات يمكن ارادتها والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا اى
راجحا على الحقيقة اجماعا واذا لم يكن على خلاف الاصل اى مرجوحا كان مساويا للحقيقة وح
يتردد سامع اللفظ بين معناه المجازى والحقيقى فلا يفهم شيئا منهما الا بعد البحث والا
واما بطلان التالى فبالوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته
او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان
حمله على المجاز فلان شرطه وجود القرينة وحيث انتفت امتنع ولان الواضع لو امر بحمل
اللفظ عند تجرده من القرينة على مجازه لكان المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما
بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما لكان اللفظ حقيقة فى المجموع ولو قال
احملوه على هذا او على ذاك كان مشتركا والتقدير خلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على شئ
منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فظهر تعين حمله على الاول وهو المطلوب وثالثها
ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ من معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما وبالجملة يستدعى امورا ثلثة
وضعا اولا للمعنى ونقلا عنه الى آخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة
فكانت ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق
مجردا عن القرائن كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته منه ارجح من اعتقاده ارادة مجازه وثانيهما انا
اذا رأينا لفظا معينا مستعملا فى معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة فى ذلك المعنى ارجح من
اعتقادنا كونه مجازا فيه والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم
فى الاول وانما الاحتمال فى ان المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى آخر مناسب له
وفى الثانى المراد من اللفظ معلوم دون المعنى الموضوع له اللفظ والاحتمال انما هو فى كونه
موضوعا له او لما يناسبه والدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث يدل على المعنى الثانى
الثانية اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة استعمالها التى لم يبلغ هجرها الى حد المجاز

والمجاز الراجح

والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذى لم يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة
اولى لثبوت الاولوية قبل اشتهار المجاز وكذا يثبت بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف
المجاز الراجح اولى لظهوره برجحانه وقال آخرون يحصل التعارض لان كل واحد من الحقيقة
والمجاز المذكورين راجح على الآخر ومرجوح من وجه آخر فيتحقق التعادل وهو اختيار المص
ط وهذه المسئلة فرع على التى قبلها وهى كون المجاز على خلاف الاصل اذ لولا ذلك لما احتمل
بالمجاز هنا معينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون هذا الرجحان فمع انضمامه يكون ارجح
قطعا الثالثة فى ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا اما بالنسبة الى معنيين
فلجوازه ظاهر فان لفظ الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز
واما بالنسبة الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة فى ذلك المعنى اوجب
كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك وجمع
بينهما تناقض وان تعدد الوضع جاز كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء فانها حقيقة
بالنسبة الى وضع اللغة مجازا بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذا نسبناه الى الصلوة
الشرعية الرابعة الحقيقة قد يصير مجازا وبالعكس اما الاول فبان يهجر استعمال اللفظ
فى معناه الحقيقى بحيث يصير مفتقرا فى دلالته عليه الى انضمام قرينة اليه واما الثانى
فبان يكثر استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى بحيث يصير مفتقرا فى دلالته عليه الى انضمام قرينة
اليه فى المعنى المجازى ويشتهر بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا من القرائن
الزائدة فينقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوى حقيقة عرفية قال قدس سره
الفصل الثامن فى تعارض الاحوال وهى عشرة اوجه وانحصرت فى خمسة فانه مع انتفاء
الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقة واحدة ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد
تلك الحقيقة ومع انتفاء التخصيص يكون المراد كل تلك الحقيقة ويحصل كمال المقصود
فاذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لكثرته ولحصول الفائدة مع
القرينة فالمجاز واما بدونها فالحقيقة واعترض باولوية المشترك لعدم الخطأ فيه

فان القرينة اذا وجدت حمل السامع على ما دلت عليه والا توقف وفي المجاز اذا انتفت حمله
السامع على الحقيقة ويريد المجاز فيقع في الخطأ ولتوقف المجاز على الوضع والنقل والعلاقة
والمشترك على الاول ولكثرة الاشتقاق في المشترك دون المجاز ولكثرة التجوز بكثرة الحقائق
والجواب ان المجاز اكثر ق قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القيود والقرائن المعينة
للمراد منه حمل على حقيقته وتلك الحقيقة قد تجد ظاهرا وقد يتعذر حمل اللفظ عليها لوجود
قرينة دالة على عدم ارادتها من ذلك اللفظ وح يبقى ذلك اللفظ معطلا ما لم يقترن باحد
الاحتمالات الخمسة المخالفة للاصل اعني الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص
فيجب على الاصولي البحث عن اولوية احدها ليحمل اللفظ عليه ثم عن تعارض باللفظ ما يرفع
احد تلك الاحتمالات فيبحث عن اولوية الباقي وهكذا الى ان يبقى اثنان فيبحث عن اولوية
احدهما وهذا الفصل لهذا الغرض واعلم ان المقتضي لاخلال فهم المعنى من اللفظ انما هو احتمال
احد هذه الخمسة لا غيره اما الاول فظاهر اذ على تقدير احتمال احدها احتمالا مساويا
لا يبقى المعنى المقصود من اللفظ متعينا للفهم واما الثاني فلان اللفظ اذا انتفى عنه احتمال
كونه مشتركا ومنقولا كان حقيقة واحدة فاذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة — يكون اللفظ
واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد باللفظ كل تلك الحقيقة فيحصل ح كمال المقصود
من اطلاق اللفظ وهو فهم معناه بتمامه ولا يبقى خلل في الفهم اصلا واعلم ان تعارض هذه
الاحتمالات الخمسة عشر لان احدها كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع تعارضات
ثم تعارض واحد من تلك الاربعة كل واحد من الثلثة الباقية بعده وذلك ثلث تعارضات
ثم يعارض واحد من تلك الثلثة كلا من الباقيين بعده وذلك تعارضان ثم يعارض احد
الباقيين صاحبه وهذه معارضة واحدة المعارضة الاولى معارضة الاشتراك والمجاز
المجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا في الوطي حقيقة في العقد ويحتمل ان
يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من
عقد عليها الاب على ابنه وان فارقها قبل الوطي لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القرائن

وعلى الثاني

وعلى الثاني لا يدل لاحتمال ان يكون المراد من النكاح في الاية الوطي
على احد معانيه عينا عند تجرده عن القرينة واحتج المصنف بوجهين الاول ان المجاز اكثر من
الاشتراك فان من تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية عرف ان المجاز فيها اكثر
من الاشتراك والكثرة دليل الرجحان الثاني ان الفائدة حاصلة عند اطلاق اللفظ
المجاز دائما اما مع القرينة الدالة عليه فيفهم السامع معناه واما مع عدمها فيفهم حقيقة
ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك لتحقق الاجمال فيه عند تجرده من القرينة الدالة على
احد معانيه فكان المجاز اولى واعترض على هذا من حيث المعارضة وذلك من وجوه
الاول ان الاشتراك لا يعتبر موجب للوقوع في الغلط وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز
بهذه المثابة فكان الاشتراك اولى بيانه ان اللفظ المشترك اما ان يرد مقترنا بما
دل على تعيين المراد منه او مجردا عن ذلك فان كان الاول فهم السامع المعنى المقصود
للمتكلم وان كان الثاني توقف ولم يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين بل فهم
ان المقصود منه واحد منها في الجملة وهو امر واقع فلا غلط في الفهم على تقديرين واما
المجاز فقد يراد من اللفظ المجرد عن القرينة المعينة له فيحمل السامع على الحقيقة التي ليست
مقصودة للمتكلم فيقع في الغلط الثاني ان المجاز يتوقف على الوضع الاول والنقل
والعلاقة والمشترك لا يتوقف الا على الاول منها وهو الوضع فكان اولى الثالث
ان كون اللفظ مشتركا يوجب تكثر الفائدة بكثرة الاشتقاق منه باعتبار تعدد معانيه
بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى كذا الرابع كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة
التجوز اذ لكل معنى من معانيه مناسب معنى مغاير لما يناسب المعنى الاخر وذلك موجب لاتساع
العبارة والتمكن من فوائد البديع واجاب المصنف عن هذه الوجوه كلها بشيء واحد
وهو ان كثرة المجاز واغلبيته على الاشتراك في اللغة مطلقا توجب ظن رجحانه عليه
ولا يقدح ما ذكرتموه في ذلك الرجحان قال قدس سره وحصرت النقل اولى من الاشتراك
لتعدد الحقيقة في المشترك دونه فيختل الفهم ق هذه المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك

... البيت صلوة فانه دال على وجوب الطهارة فيه على تقدير نقل لفظ
الصلوة من المفهوم اللغوي الى الشرعي لوجوب حمل اللفظ المنقول على المعنى المنقول اليه وهو
مشروط بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير اشتراك اللفظ بين المعنيين اعني اللغوي والشرعي لا ينفي
الحديث المذكور الا على وجوب الطهارة فيه اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعي على تقدير
الاشتراك بل يحتمل كون المراد منه المعنى اللغوي الذي ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال ارادة
المعنى الشرعي من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاولى منهما فقال فخر الدين الرازي
النقل اولى وهو اختيار المصنف طاب ثراه هنا وقال آخرون الاشتراك اولى وهو اختيار
المصنف طاب ثراه في غيره احتج الاولون بان اللفظ المشترك متعدد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك
موجب لعدم فهم السامع المعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة في كل وقت
فانه قبل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة فكان
دائما من غير اجمال فكان اولى واحتج الآخرون بان المشترك اكثر وجودا في اللغة من المنقول
فيكون ارجح منه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان مفاسد المشترك لو كانت اكثر لكان
الواضع قد رجح كثير المفسدة على قليلها وهو قبيح ولو كانت مساوية لزم الترجيح من غير مرجح
والجواب بعد التسليم الكثرة المشترك ان الرجحان انما يلزم من الاكثرية لو كان المشترك
صادرا عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدده واضعه وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ
مشتركا على هذا التقدير ليس مقصود الواضعين بالذات بل بالعرض لما تقدم وح لا يلزم
ترجيح الواضع كثير المفسدة على قليلها والا لزم الترجيح من غير مرجح قال قدس سره
ح الاضمار اولى من الاشتراك لاختصاص الاجمال في بعض الصور في الاضمار وعمومه في
الاشتراك اقول هذه ثالثة المعارضات وهي معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله
تعالى وخمسين الابل شاة فان لفظ في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل
كونها للظرفية خاصة وح يجب الاضمار ليصح تقديره وخمس من الابل مقدار شاة فالاضمار
اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيها الا في

صورة واحدة

صورة واحدة وهي ما اذا كان هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل
على تعيين احدها فح يتحقق الاجمال اما في غير هذه الصورة كاتحاد المضمر او رجحان بعض ما يصلح
للاضمار على الباقي فلا اجمال لوجوب الحمل على الراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام
شامل لجميع صوره وجوده منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز
والاختصار فهو من محاسن الكلام قال صلعم اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا
وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاول اولى لا يقال الاضمار يحوج الى ثلث قرائن ما يدل على
اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك يحوج الى واحدة وهي
وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار انما يحوج الى
القرائن الثلثة في صورة واحدة والمشترك محوج في كل صور وجوده فكان الاول اولى
كما قال قدس سره والتخصيص خير من الاشتراك لانه خير من المجاز على ما ياتي والمجاز
خير من الاشتراك كما المجاز اولى من النقل لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان على تغيير
المجاز كما الاضمار اولى من النقل لما قلنا في المجاز ح التخصيص اولى من النقل لانه اولى من
المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل ح المجاز والاضمار متساويان لاحتياج كل منهما
الى قرينة صارفة عن الظاهر ط التخصيص اولى من المجاز لانه اذا انتفت القرينة في التخصيص
حمل على الجميع فيحصل المراد وغيره بخلاف المجاز ى التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من
المجاز المساوي للاضمار اقول هذه بقية المعارضات العشر احدها معارضة الاشتراك
للتخصيص كما لو قال النكاح حقيقة في العقد خاصة فيقتضي قوله تعم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
من النساء تحريم من عقد عليها الاب على الابن وان كان العقد فاسدا الا ان هذه بالعقد
الفاسد خصصت من قضية النص فيبقى المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص فيقول
الآخر لا نسلم ان النكاح حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطي ايضا وح لا تدل الآية
على تحريم من عقد عليها الاب على الابن لاحتمال المراد ان يكون من النكاح المذكور في الآية
الوطي والاول اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك

المنكوحة

على ما تقدم والخصوص من شيء خصوص من ذلك الشيء بالمطلق وثانيهما معارضة المجاز للنقل
كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا من موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة
شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه
فالثاني اولى لان النقل موقوف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر وهو متعسر بخلاف
المجاز المتوقف على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا النقل متوقف على نسخ الوضع الاول
والمجاز ليس كذلك فكان اولى وثالثها معارضة النقل للاضمار كما لو قال لا يجوز بيع الربا الا
متفاضلا لانه ربا فيكون حراما لقوله تعم وحرم الربوا فيقول الاخر الربا في اللغة الزيادة
ونقل الى العقد المشتمل لها فاعلا فه الاصل في الكلام اضمار لفظ اخذ وحرم اخذ الربا
فالثاني اولى بعين ما ذكرناه من بيان رجحان المجاز على النقل من كون النقل متوقفا على اتفاق
اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة في الكلام عليه ولتوقف النقل على نسخ الوضع
الاول واحداث وضع ثان بخلاف الاضمار ورابعها معارضة التخصيص للنقل كقوله تعم واحل الله
البيع فلو قال لفظ البيع موضوع لكل معاوضة ومبادلة جرى بين الناس وخص الشارع بما كان
جامعا للاركان والشرائط المخصوصة الشرعية ويقال الاخر بل الشارع نقله عن موضوعه الى المعاقدة
المجامعة للاركان والشرائط الشرعية كان الاول اولى لان التخصيص اولى من المجاز على ما تقدم
والمجاز اولى من النقل على ما تقدم والاولى من الاولى من شيء اولى من ذلك الشيء بالمطلق
وخامسها معارضة المجاز للاضمار كقوله تعم واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ اهل والتقدير
والتقدير واسئل اهل القرية ويحتمل اطلاق لفظ القرية على اهلها مجازا تسمية الحال باسم
المحل فهما متساويان لاحتياج كل واحد منهما الى قرينة صارفة عن الظاهر وفي هذا الاستدلال نظر
فانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره عدم رجحان احدهما
على الاخر فان التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج المذكور مع ثبوت رجحانه على كل منهما والحق
ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز الى كل من الوضع السابق واللاحق والعلاقة
واستغناء الاضمار عن ذلك وسادسها معارضة التخصيص للمجاز كقوله تعم اقتلوا المشركين

فيقول الخصم

فيقول الخصم المراد الحقيقة وخص عنه اهل الذمة ويقول الاخر بل المراد بالمشركين من عدا اهل الذمة
فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل فالاول اولى لان المقصود يحصل مع التخصيص على تقدير
وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما الاول فظ واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه
فيندرج فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على ارادته
يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصودة اصلا ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصودا
وسابعها معارضة التخصيص للاضمار كقوله تعم لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل فيقول الخصم
انه يتناول بعمومه الفرض والنفل وخص النفل بجوازه بعقد نيته الى الزوال فبقي حجة في الفرض ويقول
الاخر بل يجوز التاخير في الفرض ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمارا وتقديره لا صيام كامل
او فاضل فالاول اولى بدليل ان التخصيص اولى من المجاز المساوي للاضمار والاولى من المساوي
للشيء يكون اولى من ذلك الشيء وفيه ما تقدم من منع مساواة المجاز للاضمار واعلم ان المراد
بالتخصيص في هذه المعارضات انما هو التخصيص في الاشخاص اما التخصيص في الازمان وهو
النسخ فهو مرجوح فكل من الاحتمالات الخمسة المذكورة او رضه عند معارضته اياه واحتج فخر
الدين الرازي على ان الاشتراك اولى من النسخ بان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط
في تخصيص العام لجواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم جواز النسخ بهما والعلة
في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل واعترض
عليه المصنف طه بان ذلك انما يدل على كون التخصيص اولى من النسخ وليس فيه دلالة على كون
الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المطلوب بها فيه ان الناسخ يبطل الحكم الثابت وهو خلاف
الاصل والمشترك ليس يبطل الحكم الثابت بل مفسدته الاجمال وليس الاجمال كالابطال وثامنها
ما لو قال النبي صم صلوا في كل يوم في اول وقت الطلاق ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك الوقت
فيحتمل ان يكون لفظ الطواف موضوعا للصلوة كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الا
شتراك ويحتمل عدم اشتراكه فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة بما بين الصلوة
والطواف من المنافاة قال رحمه الله الفصل التاسع في تفسير حروف يحتاج اليها الفقها الاول

ومعناها الجمع من غير ترتيب خلافا للفرا لنا اجماع اهل اللغة قال ابو علي اتفقت النحويون
والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ولورودها في نحو تقاتل
زيد وعمرو ولصدق قام زيد وعمرو قبله او بعده من غير تكرير ولا تناقض ولقوله تعالى ادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم وبالعكس ولسؤال الصحابة عن سبب السعي ولمساواة واو
العطف في الاسماء المختلفة واو الجمع في المختلفة المتفقة اقول هذه الحروف تشتد حاجة الفقيه
الى معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ باختلافها اولها الواو العاطفة و
وقد اختلف في معناها فذهب الاكثرون من روساء الادباء ومحققي الاصوليين
الى انها موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء الى انها للترتيب المطلق بمعنى كون
المعطوف بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي والحق الاول وهو اختيار المصنف واحتج
عليه بوجوه الاول اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي اتفق النحويون والنحويون البصريون
والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع
المطلق واجماعهم في ذلك حجة الثاني ان الواو يستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل
زيد وعمرو وتشاجر خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فيجب كون
الواو حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل
واذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت الواو
للترتيب لكان قول القائل قام زيد وعمرو قبله متناقضا ولو قال بعده لكان تكرارا والتالي
باطل باجماع الادباء فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الواو ح تفيد كون عمرو ليس قبل زيد
ولفظة قبله تفيد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض ولفظة بعده في القول الثاني
يفيد كون عمرو بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو وذلك عين التكرار واذا
بطل كونها للترتيب تعين كونها للجمع اتفاقا الرابع قوله تعالى في سورة البقرة ادخلوا الباب
سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة فلو كانت
الواو للترتيب لزم كون المتقدم متاخرا وبالعكس فتعين كونها للجمع المطلق وفيه نظر لجواز

حصول الامر

حصول الامر بهذا القول قبل الدخول وبعده وح لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم متاخرا
ولا بالعكس الخامس روي ان الصحابة لما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا للنبي
صلعم بايهما نبدأ يا رسول الله فقال ابدؤا بما بدأ الله به ولو كانت الواو دالة
على الترتيب لما سألوه وذلك لانهم من اهل اللسان بل كانوا يفهمون البداءة بالصفا السادس
قال اهل اللغة بمساواة واو العاطفة للعطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع والف التثنية وياءها
في الاسماء المتفقة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات بواو الجمع اتوا بواو العطف ولما لم يكن شيء
من واو الجمع والف التثنية وياءها دالا على الترتيب اجماعا كان واو العطف المساوي لهما كذلك ا
قال احتجوا بانكاره عم على من قال ومن عصاهما وبانكار الصحابة على ابن عباس في امره بالعمرة
قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ولعدم وقوع الثانية فيمن قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق
طلقتين ولان الترتيب على التعاقب له الفاء وعلى التراخي له ثم ومطلق الترتيب معنى تشتد الحاجة الى
التعبير عنه فله الواو اذ لا غيره وهو اولى من جعله لمطلق الجمع لاستلزام الترتيب الجمع بخلاف
العكس والجواب ان الانكار لترك الافراد بالذكر فانه ابلغ في التعظيم وانكارهم على ابن عباس
معارض بامر ابن عباس وايضا فان امر ابن عباس يدل على ان خلاف انكارهم لاحتمال فهمهم من الجمع
المطلق المتناول لتقديم الحج ولتقديم العمرة فامر ابن عباس بتقديم العمرة يرفع التوهم المستفاد
من مطلق الجمع الدال على التخيير وهو معلوم وانطلاق الثاني ليس لتخييلنا قد طلقت بالاول الاول
ووضع اللفظ الاعم اولى لان الحاجة الى التعبير اشد فان الحاجة الى الخاص يستلزم الحاجة اليه
وقد يحتاج الى العام ويستغنى عن التعبير عن الخاص اقول هذا اشارة الى ما احتج به الفراء
ومن تابعه على ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك من وجوه الاول ان خطيبا قام بحضرة النبي
فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عم بئس خطيب القوم انت
قل ومن يعص الله ورسوله ولولا ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك من وجوه الاول
لم يكن بين ما استعمله وبين ما انكره فرق والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني ان الصحابة
انكروا على ابن عباس امره اياهم بتقديم العمرة على الحج محتجين عليه بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله

وذلك دليل فهمهم من الواو الترتيب وهم اهل اللغة العربية وموضوعاتها فوجب كونه كذلك الثالث اتفقوا على ان من قال لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال لها انت طالق طلقتين وقعتا معا وذلك دليل على انها عندهم للترتيب اذ لو كانت للجمع لم يكن بينهما فرق الرابع ان اهل اللغة وضعوا لجزئيات الترتيب المطلق الفاظا فوضعوا الفاء للترتيب على التعقيب وثم للترتيب على التراخي فوجب ان يضعوا لفظا للترتيب المطلق لانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه ولان الاحتياج اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا له وفاقا فتعين وضع الواو له وهو المدعى فان قلت هذا معارض بمطلق الجمع فانه معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير الواو موضوعا له فتعين الواو قلت اذا وقع التعارض وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان اللفظ موضوعا للترتيب المطلق امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازما للترتيب بل هو جزؤه فجاز اطلاق لفظه عليه مجازا ولو كان موضوعا للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما له فلم يصح اطلاق لفظه عليه وفيه نظر لما عرفت في باب اقسام المجاز من تجويز اطلاق لفظ العام على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى المجازي غير شرط في التجوز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق المنافاة بينهما التي اخص من المباينة التي هي اخص من عدم الملازمة وايضا التعارض غير متحقق لامكان وضعه للجمع وللترتيب على سبيل الاشتراك ومرجوحية الاشتراك لا يمنع من ذلك لما تقدم والجواب عن الاول ان الانكار انما كان لترك افراد اسم الله تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لان الواو دال على الترتيب فان معصية الله تعالى لا تنفك عن معصية رسوله صلى الله عليه وسلم فلا يتحقق فيها الترتيب ومن هنا قال فخر الدين الرازي في المحصول هذا باطل يدل على فساد قولكم اولى وذلك لو عود الواو منفكا عن الترتيب وعن الثاني ان انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس فانه لو فهم كون الواو للترتيب لما امرهم بتقديم العمرة على الحج وهذا ارجح لان امره اياهم بالتقديم دال على عدم فهم الترتيب من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهم الترتيب لجواز فهمهم من الواو الجمع مطلقا المطلق المتناول لتقديم الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير ولما كان امر ابن عباس رافعا للتخيير وموجبا لتعيين تقديم العمرة لاجرم انكروا عليه على ان ابن عباس اعرف من المنكرين عليه

وذلك ..

ذلك يدل لان الالفاظ واعلم بمواقعها فان رسول الله قال في حق من قال وعن الثالث ان الطلاق المطلق ليس تغيير الطلاق في المعطوف عليه بل كلام اخر وقع بعد تمام الاول فلم يقع لعدم مصادفته الزوجية التي هي محل الطلاق في وقوع الطلاق لزوالها بالاول بخلاف طلقتين فانها تفسير ومبين لقوله طالق فكانت كالجزء منه اذ الكلام لا يتم الا باخره وعن الرابع بالمنع من وجوب وضع اللفظ للترتيب المطلق على وضعه للجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم اولى من وضعه للاخص لان الاحتياج الى الخاص مستلزم للاحتياج الى العام دون العكس فانه قد يحتاج الى العام من لا يحتاج الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم ترجيح وضع اللفظ للعام اذا لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما له وذلك على هذا التقدير وهو الواقع فلا وقول المصنف من غير ترتيب عقيب قوله الواو للجمع ليس تقييدا له بنفي الترتيب بل نفيا لتقييده بالترتيب وكذا في القول الذي نقل عن ابي علي والمنافي قوله ولو رده عائد الى الواو قال رحمه الله ومنها الفاء وهي للتعقيب بحسب ما يلي لاجماع اهل اللغة عليه وقوله ثم فيسحتكم بعذاب مجاز فان الوعيد من الله تعالى يشير الوقوع لامتناع الخلف فيه اقول من الحروف التي يحتاج الى تفسيرها الفاء وهي موضوعة للتعقيب على حسب ما يمكن ويعني كون المعطوف واقعا عقيب المعطوف عليه على ما يكون فلو قال دخلت بغداد فالكوفة لم يفد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بمدة لا يمكن دخولها فيها في اقل منها عادة والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه واجماعهم في ذلك وامثاله حجة احتج المخالف بوروده الفاء في كتاب الله لغير التعقيب ومتى كان كذلك لم يكن موضوعا له اما الاول فلقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى عنه الى يوم القيامة واما الثاني فلانها ح يكون لغير التعقيب لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فلا يكون حقيقة فيه ايضا والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والجواب المنع من صدق الشرطية فان استعمال الفاء هاهنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه فيجب حمله عليه ووجه العلاقة ان وعيد الله يمتنع الخلف فيه ويجب وقوعه من حيث اخباره تعالى به فاشبه الواقع في الحال قال رحمه الله ومنها في وهي للظرفية

حتى لا يكون الاجماع اهل اللغة عليه وقوله تعالى فبشرهم بعذاب مجاز فان الوعيد من اثر تهم بحصول
الوقوع ويستلزم للكذب قال من الحروف التي يحتاج الى تفسيرها تحقيقا مثل زيد في الدار وتقديرا
مثل في جذوع النخل اقول لفظة في من الحروف التي يحتاج الفقيه الى تفسير معناها وهي موضوعة للظرفية
اما تحقيقا كقوله تعالى وقرن في بيوتكن واما تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب
من الجذوع تمكن المتمكن في مكانه والظرف منه حقيقي وهو ما لا يزيد على المظروف كالماء في الكوز والمال
استلزم وغير حقيقي وهو ما يزيد على المظروف كزيد في الدار وفي البلد والدليل على انها موضوعة
للظرفية اجماع اهل اللغة عليه وقال بعض الفقهاء انها للسببية لقوله عم في النفس المؤمنة
مائة من الابل وضعفه فخر الدين الرازي بان احدا من اهل اللغة لم يذكر ذلك مع ان المرجع
في هذه المباحث اليهم وفيه نظر لجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل اليه وعدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود قال ومنها من وهي مشتركة بين ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين
وزائدة ومنها الى وهي لانتهاء الغاية وللاجمال كما توهم قوم لدخول الغاية تارة وخروجها
اخرى لانها موضوعة للانتهاء ثم الغاية ان تنفصل حسا كما في الليل يجب خروجها وان
لا يتميز كالمرفق يجب دخولها ومنها الباء وقيل انها في غير المتعدي للالصاق وفي المتعدي
للتبعيض وانكره سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه لكونها للتبعيض والفرق بين مسحت
بالمنديل ومسحت المنديل من حيث جعل المنديل آلة في الممسوح بالباء وممسوحا مع عدمها
لا من حيث التبعيض ومنها انما وهي للحصر لنقل اهل اللغة ولان إن للاثبات وما للنفي ولا
يتواردان على محل واحد ولا يكون صرف النفي الى المذكور والاثبات الى غيره فتعين العكس
اقول هذه بقية الحروف المحتاج الى تفسيرها فمنها من وهي موضوعة على سبيل الاشتراك
فخرج م لابتداء الغاية والتبعيض والتبيين فالاول كقوله تعالى فخرج على قومه من المحراب ومن هذا
الباب فلان افضل من فلان او يساويه في الفضل ثم ابتداء افضله والثاني كقوله تعالى
خذ من اموالهم صدقة والثالث كقوله تعالى يطاف عليهم بصحاف من ذهب وقد يكون زائدة
كقوله تعالى ما للظالمين من حميم وقوله تعالى وما للظالمين من انصار وقيل انها هنا لعموم
النفي

النفي وقد يكون بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا اي على القوم وقال
فخر الدين الرازي انها موضوعة للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين الاقسام الثلاثة المذكورة
فكان وضع اللفظ له متعينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه لكل منها والمجاز على تقدير
وضعه لاحدها وهما على خلاف الاصل ففي الاول يتبين المخرج من المخرج عنه وفي الثاني يتبين مبدأ م
المأخوذ منه من غيره وفي الثالث يتبين الجنس المحتمل التي يطلق بها ومنها الى وهي موضوعة
لانتهاء الغاية كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل وقال قوم انها مجملة في ذلك لانها اتى على دخولها في ذي الغاية وخروجها عنه لاستعمالها
فيهما كما في هاتين الآيتين فان الغاية داخلة في الاولى وخارجة في الثانية وهو ضعيف
فان مطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال وهي موضوعة للانتهاء ودخول المرافق في الغسل ليس
من حيث انها غاية بل من حيث هذه الحيثية يجب خروجها لان غاية الشيء مما يتميز عنه
الا باعتبار عدم انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض
المفاصل دون البعض عن غيره واما عند انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس
كالليل فانه يجب خروجها وفخر الدين الرازي ضعفه ايضا بان الاجمال انما يتحقق لو كانت
موضوعة للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك وهو غير جائز على ما تقدم من امتناع
كون اللفظ مشتركا بين وجود الشيء وعدمه وفيه نظر لمنع من المقدمتين معا فان
الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على ما يأتي وامتناع اشتراك اللفظ بين وجود الشيء
وعدمه ممنوع وقد تقدم وزعم قوم ان الى في الآية الاولى بمعنى مع فانها قد ترد كذلك
كما في قوله تعالى من انصاري الى الله اي مع الله وقوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم
الى اموالكم اي مع اموالكم ومنها الباء وهي موضوعة للالصاق والاستعانة كمررت
بزيد وكتبت بالقلم وقال فخر الدين الرازي ان دخلت على فعل غير متعد بنفسه
افادت الالصاق كالمثالين المذكورين وان دخلت على متعد بنفسه كقوله تعالى فعل م
وامسحوا برؤوسكم افادت التبعيض اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فاحتج

عليه بان الفرق واقع بين مسحت يدي بالمنديل وبالحائط وبين قوله مسحت بالمنديل والحائط
وهو افادة التبعيض في الاول والشمول في الثاني والمصنف لم يرتض هذا القول واشار
الى ضعفه بانكار سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كون الباء للتبعيض ولو كانت الباء حقيقة
لغة لما خفي على مثل سيبويه مع تقدمه في علم الادب ومعرفته بلغة العرب ويؤكد
ذلك قول ابن جني ان الذي يقال من ان الباء للتبعيض فهو شيء لا يعرفه اهل اللغة ثم
اشار الى جواب فخر الدين بان الفرق بين القولين كون المنديل والحائط
في القول الاول آلتين في مسح اليد وفي الثاني كونهما نفس الممسوح لا ما ذكره من
افادة الاول التبعيض والثاني الشمول فان الاول نفس النزاع واما الثاني فهو ممنوع
عادة وايضا فان الفعل مع ذكر المفعول الاول وهو يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل فهو
خارج من النزاع فيه ولو حذفت لفظة يدي وجعل المنديل نفس الممسوح منعنا الفرق
وقد يرد الباء لمعنى على كقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك اي
على قنطار وبمعنى في كقوله تعالى ولم اكن بدعائك رب شقيا وقيل معناها هاهنا
السببية ومنها لفظة انما وهي موضوعة للحصر واستدل المصنف على ذلك بوجهين
احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب اياها فيه كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم
حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن
احسابهم انا او مثلي ولا يحسن عن هذا الكلام الا مع كونها للحصر ولان ابا علي الفارسي
نقل ذلك عن النحاة وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة لانه من اعاظم علماء العربية وثانيهما ان
لفظة ان موضوعة للاثبات ولفظة ما موضوعة للنفي فعند تركيبهما الكلام اعني
انما منهما يجب بقاء كل منهما على حالها لاصالة عدم النقل وح نقول لا يمكن توجيههما
اعني النفي والاثبات على محل واحد لاستحالة التناقض ولا ورود النفي على المذكور والاثبات
على غيره لوقوع الاجماع على انتفائه فتعين العكس وهو ورود الاثبات على المذكور والنفي
على غيره وهو معنى الحصر الذي وضع لفظة انما له فان قلت قد وردت لفظة انما في مواضع

من كتاب الله

من كتاب الله لغير الحصر كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن المعلوم ان الاية
ليس مختصا في الموصوفين بهذه الصفة وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا فظاهر ان ارادته تعالى ليست محصورة في ذلك وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها
وانذاره ص ليس مختصا بمن يخشى الساعة بل هو شامل له ولغيره فيكون موضوعة لغير الحصر
فلا يكون موضوعة له والا لزم الاشتراك قلت لا نم ورودها لغير الحصر في الكتاب العزيز والحصر
في الايات المذكورة متحقق اذ المراد من المؤمنين في الاية الاولى الكاملون في الايمان وفي الثانية انما
ونقول في الاية واعلم انما يريد الله متعلق العموم والالطاف الزائدة على ما هو شرط التكليف لهم
اهل البيت اذهاب الرجس عنكم وتطهيركم وفي الثالثة المراد بالانذار انما هو الانذار النافع
المؤثر في المترجح الى الطاعة لا مطلق الانذار وهو لم يلزم كونها موضوعة لغير الحصر لان الا
ستعمال يوجد مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز فلا يكون لمجرده دالا على احدهما عينا اذ لا يمكن
ان يكون هنا حقيقة لما بينا من اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر فلو كانت حقيقة
في غيره لزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان يكون مجازا واعلم ان الحصر تارة قد يكون بثبوت
الوصف المذكور للموصوف المذكور ونفيه عن غيره وقد يكون بثبوت الوصف له ونفي غيره عنه
فالاول كقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين الاية فانه يفيد كون الولاية ثابتة لهم
منفية عن غيرهم والثاني كقوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي فانه يفيد اثبات هذا الوصف
اعني البشرية والمماثلة والوحي له ص ونفي غيره من الصفات المتوهمة مثل كونه ملكا او غير ذلك
قال فدعوى بعض الفضلاء انه في الخطاب وفيه مباحث الاول الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام
فلا يقع من الحكيم الخطاب بالمهمل لاشتماله على النقص ولعدم الفائدة والحروف المقطعة ونحو
كانه رؤوس الشياطين والمتشابه كاملة وما يعلم تاويله الا الله لامتناع العطف لاستلزامه
عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه وحده لان الحروف قيل انها اسماء السور للتحدي والتمثيل
برؤوس الشياطين تمثيل بالمستنكر في الغاية والتوكيد مفهوم والعطف لا يقتضي عود
الضمير الى المعطوف عليه اقول قد عرفت في صدر الكتاب ان الخطاب هو اللفظ المفيد المقصود

من الايهام فالكلام كالجنس وبه يخرج الاشارات والحركات والرقوم وقوله المقصود به الافهام يخرج
به كلام الساهي والغافل فانه وان كان كلاما الا انه ليس خطابا والمراد ما يقصد به الافهام بحسب
تخصيصه بمن يصير والا لانتقض بكلام الساهي وانما اخذ في تعريفه المفيد لدلالة الكلام عليه فانه لولا
الافادة لا يكون كلاما بخلاف اللفظ الصادق على المفيد والمهمل فان التعريف به يحوج الى التقييد
بالمفيد واعلم ان غرض المصنف من هذا الفصل بيان الاستدلال بخطاب الشارع على الاحكام فيما
بعد لان التصديق بان الخطاب الشرعي دال على الحكم مسبوق بتصور ذلك الخطاب وذكر تعريف مطلق
الخطاب ليكون عنوانا ومع انه الى الشارع مفيد لمعرفة خطابه مع افادة معرفة الخطاب المطلق ثم
لما كانت دلالة الخطاب الشرعي على الحكم يتوقف على امرين احدهما ان يكون الخطاب به مفيدا لا يعني
شيئا البتة لو كان ذلك اللفظ مهملا غير موضوع لمعنى اصلا او موضوعا لمعنى لكن لم يرد
منه ذلك المعنى ولا غيره وثانيهما ان يكون الخطاب بما يدل على معنى لا يراد به مجرد ويقصد منه غير
ذلك المعنى الراجح مع تجريده عن القرينة الدالة على المقصود وعلى تقدير جواز احد هذين الامرين
لا يبقى لنا وسيلة الى معرفة شيء من معاني الالفاظ الشرعية لجواز ان لا يعني بها شيئا او يعني
بها خلاف مدلولها فلهذا ابتدأ المصنف بذكر هذين الامرين وجعل كلا منهما في بحث مفرد الاول في
امتناع ان يخاطب الله تعالى بالمهمل والمراد بالمهمل هنا ما لا يفيد شيئا بحسب تفهيمه سواء كان غير موضوع
لمعنى او موضوعا لمعنى لكن لم يقصد ذكره بحسب تفهيمه فانه [illegible] معناه بدونه واعلم ان المعتزلة
والاشاعرة اتفقوا على امتناع ان يخاطب الله تعالى بما لا معنى له في نفسه وخالف في ذلك الحشوية من اصحاب
الحديث وجوزوا ذلك احتج المصنف على امتناع ان يخاطب بالمهمل بالتفسير المذكور نقلا
والنص على انه تعالى [illegible] اما المقدمة الاولى فمعلومة بالنظم واما الثانية فبالاجماع واحتج الحشوية
على نقيض ذلك بوجهين الاول انه قد ورد في القرآن العزيز من الكلام ما لا معنى له اصلا كالحروف
المقطعة في اوائل السور كقوله تعالى كهيعص طسم ويس وحم وما اشبه ذلك وكقوله تعالى كانه
رؤس الشياطين وبما لا فائدة في ذكره كقوله تعالى ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة
كاملة فقوله عشرة كاملة لا يفيد امرا زائدا على ما تقدم الثاني ان الوقف على قوله من قوله وما يعلم

تاويل الآية

تاويل الآية والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا واجب ومتى كان كذلك لزم كونه تعالى
متكلما بما لا نفهم منه شيئا لنا الاول فلانه لولاه لزم ان يكون الواو في قوله تعالى والراسخون في العلم
واو عطف ويكون قوله آمنا به واقعا موقع الحال كانه قال قائلين آمنا به كل من عند ربنا ويصير ذلك
عائدا الى المعطوف والمعطوف عليه وهو الله تعالى لوجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحال
فيكون الله تعالى من جملة القائلين آمنا به كل من عند ربنا ومن المعلوم خلاف ذلك وايضا فكونها عاطفة
يلزم زيادة الاستثناء واضمار حرف وهو خلاف الاصل وذلك لان التقدير والا الراسخون في العلم
فتعين كونها للاستئناف واما الثاني فلانه يكون علم تاويل المتشابهات مختصا به تعالى مع كونه
مخاطبا بها وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا لما يحصل الطرح بالمراد
من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فائدة الخطاب وكيف لا ومن [illegible] اصوات الادلة اللفظية
لا يفيد العلم وان المتمسك بالامر المجرد عن القرائن لا يعلم الا [illegible] فاما يحصل له الظن والجواب
عن الاول المنع من عدم افادتها شيئا فان المفسرين ذكروا لها معان كثيرة واحسنها كونها اسماء السور
واما رؤس الشياطين فان العرب كانوا يستقبحون ذلك الشكل ويتشاءمون به ويضربون به المثل في القبح
فهو تبيين [illegible] مطلقا واما قوله تعالى تلك عشرة كاملة فهو كلام مفيد والغرض منه التاكيد وهو معنى
مقصود زائد على المؤكد وعن الثاني بمنع من كون واو والراسخون للاستئناف بل يجب حملها
على العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم من كونها عاطفة عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه وان كان
هذا القول واقعا موقع الحال لجواز اختصاصها بالمعطوف ويجب القول به لثبوت القرينة وهي
الدليل الدال على استحالة عوده الى الجميع فقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف كما في قوله تعالى ووهبنا
له اسحق ويعقوب نافلة قال البحث الثاني يمتنع ان يخاطبنا الله تعالى بشيء ويريد خلاف ظاهره
من دون البيان والا لزم الاغراء بالجهل ولانه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل اقول هذا هو الثاني
من الامرين اللذين يتوقف عليهما الاستدلال بكلام الشارع على الاحكام وهو انه يمتنع ان يخاطبنا
الله تعالى بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون البيان واعلم ان الاصوليين اتفقوا على ذلك
وخالف فيه المرجئة واستدل المصنف على ذلك بوجهين الاول ان ذلك ملزوم للاغراء بالجهل

بالجهل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اطلاق اللفظ الظاهر الدلالة على معنى بوضعه اعتقادا ما
العالم بوضعه ارادة لافظه منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن ذلك المعنى مرادا
للافظ كان اعتقاد ارادته له جهلا فيح يكون اطلاق اللفظ المذكور مع عدم ارادة معناه اغراء للسامع
بذلك الاعتقاد الجهل وهو المدعى واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل قبيح والله منزه عنه على
ما ثبت في علم الكلام وقد علم من ذلك ان الاغراء بالجهل انما هو لازم من الخطاب باللفظ مع عدم ارادة ظاهره
والمصنف نراه جعل المثال ما لا ارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة ظاهر اللفظ وخلاف ظاهره
فح لا يتحقق الاغراء بذلك الجهل الثاني ان اللفظ النقلي الدال بالنسبة الى غير ظاهره مهمل غير مفيد
لانه لم يوضع له فقد تقدم استحالة خطابه تعالى بالمهمل وفيه نظر فان الذي تقدم انما هو امتناع
خطابه بالمهمل مطلقا اعني الذي لا يفيد شيئا البتة لكونه نقصا ولا كذلك ما نحن فيه فانه يفيد
السامع فهم ظاهره سواء كان مرادا للمتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا بالقياس الى معنى كونه مهملا
مطلقا قال رحمه الله البحث الثالث في ان الدلائل اللفظية ظنية لتوقفها على نقل اللغة والنحو والتصريف — الدلائل
وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي
الذي يرجح النقل عليه لزم ابطال النقل اذ بطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع ولا شك ان هذه ظنية
فالموقوف عليها ظني والحق خلاف هذا فان بعض اللغات والنحو والتصريف متواتر النقل وعدم الاشياء
التي ذكرتها قد يعلم في محكمات القرآن فيثبت القطع اقول اختلفوا في انه هل يوجد في الادلة النقلية — ذكرناها
ما يفيد اليقين ام لا فمنع منه جماعة وهو الذي يحكم فخر الدين الرازي في المحصول والمحصل وجوزه
آخرون احتج الاولون بان افادة الدليل النقلي اليقين موقوف على مقدمات عشر ظنية
اما اللغة فظ لان المرجع في كون اللفظ موضوعا لمعناه انما هو الى نقل اهل اللغة والاجماع واقع
على عدم عصمتهم وعدم تواترهم فيح يجوز عليهم الكذب والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم
بعضا واما النحو والتصريف فلاختلاف المعاني باختلافهما والمرجع فيهما انما هو الى اشعار
القدماء وذلك موقوف على مقدمتين ظنيتين احدهما كون هذا الشعر صادرا عن الشاعر
المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الاحاد ونقل الاحاد غير مفيد للعلم وايضا فان

والروايات عنهم من شعر والمراسيل مردودة عند الاكثر وثانيهما حقيقة قول الشاعر وهو غير معلوم
لعدم عصمته فيح يجوز غلطه وخطؤه وقد خطأ المحققون المتاخرون كثيرا من المتقدمين الثانية عدم الاشتراك
اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم وضعه له وبين غيره لا يبقى وثوق بارادة ذلك
المعنى من اللفظ وعدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته انما يجب اذا لم يكن مجازه
مرادا لكن عدم ارادة المجاز ظني الرابعة عدم النقل فان حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يتحقق عند
عدم نقله الى معنى آخر اذ على تقدير نقله يجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظني الخامسة عدم
الاضمار فان حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم اضمار ما يدل على خلاف ذلك الظ وعدم الاضمار
ظني السادسة عدم التخصيص وتقريره ظاهر مما مر السابعة عدم الناسخ اذ على تقديره لا يبقى الحكم
المدلول عليه بالدليل السابق ثابتا وعدمه ظني وهذه المقدمة لم يتعرض لها المصنف [illegible]
ايهاما للتساوي ولا بد منها العاشرة عدم المعارض العقلي اذ على تقدير وجود
دليل عقلي يدل على نقيض مدلول الدليل النقلي يجب العمل به وتاويل الدليل النقلي اذ لو رجح النقلي
عليه لزم ابطال النقلي فان الدليل العقلي اصل للدليل النقلي فلو ابطل الدليل العقلي لمعارضة الدليل
النقلي لابطل النقلي ايضا ضرورة استلزام بطلان الاصل بطلان الفرع فتعين ما قلناه من تاويل
النقلي والعمل بالعقلي والمصنف لم يرتض هذا القول وادعى ان الحق خلافه بدليل علمنا بتواتر
بعض اللغات ككون لفظي السماء والارض موضوعتين لمعنييهما وكذا في النحو والتصريف فان كون
الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا متواتر وكذا زيادة حرف المضارعة وانما
الهمزة الفا وياء وواوا نحو راس وبير ومؤمن واشباه ذلك وبانا نعلم ان المراد من محكم
القرآن العزيز مثل قوله تعالى قل هو الله احد لا اله الا هو واشباهها ظواهرها وان هذه
القواعد منتفية عنها علما قطعيا لا يقبل التشكيك فيكون الدليل المؤلف من امثال تلك المحكمات
يقينيا قال البحث الرابع خطابه تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية ان وجدت سواء وجد معها
من الحقائق اولا فان انتفت الشرعية فالعرفية ان غلبت على اللغوية في الاستعمال والا فهو مشترك
يتوقف حمله على احدهما الى القرينة وان انتفت العرفية فاللغوية فان لم تكن فالمجاز فان تعذر

شرطا

العرفية حملت كل طائفة الخطاب على متعارفهم عندها وقد يدل بالالتزام اما باعتبار اللفظ المفرد بان يكون
المطابق ويسمى دلالة الاقتضاء اما شرعا كتحرير العتق او عقلا كرفع الخطأ والمركب بان يكون محلا للتصديق
كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب او لا يكون كدلالة التخصيص في الذكر على التخصيص في الحكم
وقد يجتمع من الخطابين حكم آخر مثل وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع وفصاله في عامين وقد يتم الى
النص غيره ويحصل الحكم منهما كدلالة الاجماع على تساوي الخالة والخال ودلالة النص على ارث الخال وقد
يتعذر حمل الخطاب على ظاهره فان اتحد المجاز حمل عليه والا توقف ما لم يترجح احدها والا حمل على — شرعم احدهما
الراجح تنبيه الاشارة الى كيفية الاستدلال بالخطاب تقدم على الاحكام الشرعية فنمهد لذلك قاعدة
وهو ان اللفظ الصادر عن الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعية او لا فان كان الاول وجب حمله على
تلك الحقيقة سواء كان له حقيقة اخرى عرفية او لغوية يمكن حمله عليها او لا لان الظاهر ان الشارع
انما يتكلم على [illegible] ومتعرفه فان لم يكن او كان له حقيقة شرعية وتعذر حمله عليها فان كان
له حقيقة عرفية غالبة على اللغوية وجب حمله عليها لان المعنى العرفي الغالب هو المتبادر الى الذهن عند
الاطلاق دون اللغوي فان تعددت العرفية بان كان اللفظ مستعملا عند طائفة في معنى وعند
غيرهم في غيره حمل كل واحدة من الطائفتين ذلك اللفظ على ما هو متعارف عندها ويجب ان يكون
الشارع اراد ذلك اذ لولاه لزم خطابه تعالى بما له ظاهر من غير ارادة ظاهره مع تجرده عن القرينة
وقد تقدم بطلانه واذا لم يغلب العرفية على اللغوية بل كانتا متساويتين كان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل
على احدهما الا بالقرينة المرجحة لارادته وان لم يكن له حقيقة عرفية اصلا كانت وتعذر حمل اللفظ
عليها حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر حمله على المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متكثرا فان
كان الاول تعين للارادة وان كان الثاني فان ترجح احدها وجب الحمل عليه وان لم يترجح
احدها او كان الراجح متعددا متساويا كان كاللفظ المشترك يفتقر في حمله على احدها
على التعيين الى قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان الخطاب الشرعي اما ان يدل على الحكم
الشرعي بلفظه او بمعناه والاول اما ان يستقل في دلالته عن انضمام غيره اليه او يفتقر الى
المنضم فالاول كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فان كلا من الخطابين مستقل في دلالته على

على الحكم

على الحكم المذكور من غير ضميمة من الخطاب الآخر والثاني وهو المحتاج في دلالته الى الضميمة بحيث يكون المجموع الحاصل منه
ومن ذلك الغير المنضم دالا على الحكم فينقسم الى ثلاثة اقسام بحسب ذلك المنضم فانه قد يكون خطابا آخر وقد — اقسام ٣
يكون اجماعا وقد يكون قياسا عقليا او نقليا بكونه حجة وقد يكون شهادة حال المتكلم والاول اما ان يكون
كل واحد من ذينك الخطابين دالا على مقدمة مناسبة للمقدمة التي يدل عليها الآخر بحيث ينتظم قياس
منتج للحكم مثل قوله تعالى افعصيت امري الدال على ان تارك المأمور به عاص مع قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم الدال على ان كل عاص مستحق للعقاب فانه ينتج ان تارك المأمور به يستحق العقاب
وهو معنى كون الامر للوجوب واما ان يكون احدهما دالا على تعيين مدة للحمل والآخر دالا على تعيين بعض
تلك المدة لاحدهما فانهما يدلان على تعيين باقي المدة للآخر مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع
قوله وفصاله في عامين فانهما يدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر واما الثاني فكما اذا دل الخطاب على ان الخال يرث
ودل الاجماع على ان الخالة مساوية له في الارث فانهما يدلان على ان الخالة ترث لاستلزامهما مقدمتين موجبتين
استثنائية عين مقدمها فانتج عين تاليها هكذا كلما كان الخال وارثا كانت الخالة وارثة لكن الخال
وارث ينتج فالخالة وارثة فالمتصلة دل عليها الاجماع والمقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب
واما الثالث فكما اذا دل الخطاب على تحريم الربا في البر ودل القياس على مساواة التفاح له فانهما يدلان
على تحريم الربا في التفاح لاستلزامهما مقدمتين موجبتين دل عليها القياس ودل على المقدمة الاستثنائية
وهي استثنائية عين مقدمها الخطاب كما تقدم واما الرابع فكقوله تعالى الاثنان فما فوقهما جماعة فانه مردد
بين كونه مبينا للحكم العقلي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين كونه مبينا للحكم الشرعي وهو كونه مبينا للسفر
حيث كان قد نهي عن السفر الا في جماعة فان شهادة حال النبي من حيث كونه مبعوثا لبيان الاحكام
الشرعية دون العقلية ترجح الاحتمال الثاني على الاول واما ما يدل عليه الخطاب بمعناه وهي
الدلالة الالتزامية فنقول ذلك المعنى الذي يدل عليه بالالتزام اما ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ
المفردة او من تركيبها فالاول قسمان احدهما ان يكون المعنى الذي هو شرط المعنى المطابقي ويسمى هذه
الدلالة دلالة الاقتضاء وهو شرطية وقد تكون مستفادة من العقل كقوله تعالى رفع عن امتي الخطأ والنسيان
فان العقل دل على ان هذا المعنى لا يصح الا اذا اريد به رفع المؤاخذة او الحكم الشرعي واذا لزم الكذب

لوقوع البيع من الامة وارجح هكذا قيل وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم تحقق هذا الكلام من دون هذا المعنى
وذلك لان الامة عبارة عن مجموع المسلمين والخطأ والنسيان من بعضهم وانجبار على احادهم لما يأتي في
الاجماع واما ثانيا فلانا لا نعلم ان هذا المعنى مستفاد من اللفظ المركب على الفوائد انما لزم من التركيب وقد
تكون شرطيته مستفادة من الشرع كمنذر العتق فانه يدل على وجوب تحصيل الملك لكونه شرطا للعتق واستفيد
ذلك من قوله عم لا عتق الا في ملك والثاني ما لا يكون شرطا كدلالة اباحة الضرب على اباحة الايلام و
اذا كان تابعا لتركيبهما فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى المقصود او لا يكون فالاول كدلالة تحريم
التأفيف على تحريم الضرب لان الغرض من تحريم التأفيف كف الاذى عن الوالدين وانما يكمل بتحريم
الضرب وتسمى هذه دلالة التنبيه ومفهوم الموافقة والثاني كدلالة التخصيص بالوصف على
التخصيص بالحكم عند الشافعي كما وتسمى دليل الخطاب ودلالة المفهوم وكدلالة التخصيص
بالذكر على التخصيص بالحكم عند من يقول به قال رحمه الله المقصد الثاني في الامر والنهي وفيه
فصول الاول في حقيقة الامر وفيه مباحث الاول حقيقة الامر وفيه مباحث الاول الامر
حقيقة في القول مجاز في الفعل ولا نزاع في الاول واما الثاني فلانه لولاه لزم الاشتراك
فقال احتج البصري بالاستعمال فيه والاصل في الاستعمال الحقيقة كما في قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد الا
العجيبة وكما يقال امر فلان مستقيم وهذا امر عظيم والجواب ان الاستعمال يوجد مع المجاز
مع الحقيقة فلا يجوز الاستدلال به عليه خصوصا وقد بينا اولوية المجاز على الاشتراك اقول لما فرغ من
المباحث المتعلقة بالخطاب الذي هو جنس الامر والنهي لدلالتهما على الاقتضاء دون غيرهما وبدأ
بالامر لتعلقه بجانب الوجود وآخر النهي عنه لتعلقه بجانب العدم والعنوان لفظ الامر حقيقة
في القول المخصوص اعني اللفظ الدال على طلب الفعل وفاقا وانما الخلاف في انها هل هي مع ذلك
حقيقة في غيره ام لا فالمحققون على انها ليست كذلك وبعض الفقهاء ذهب الى انها حقيقة
في الفعل ايضا وزعم ابو الحسين البصري انها مشتركة بين القول المذكور وبين الشيء والصفة
وبين الشأن والطريق والحق الاول لنا انها لو كانت حقيقة في غير القول المخصوص مع كونها
حقيقة فيه لزم الاشتراك وقد تقدم كونه على خلاف الاصل واحتج القائلون بانها حقيقة في

الفعل ايضا

الفعل ايضا وزعم ابو الحسين البصري انها مشتركة بين القول المذكور وبين الشيء والصفة وبين الشأن
والطريق والحق الاول لنا انها لو كانت حقيقة في غير القول المخصوص مع كونها حقيقة فيه لزم الاشتراك اللازم
وقد تقدم كونه على خلاف الاصل واحتج القائلون بانها حقيقة في الفعل ايضا بان اهل اللغة يستعملون لفظ
الامر في الفعل ومتى كان كذلك كان حقيقة فيه اما الاول فلقوله في القرآن العزيز والشعر والعرف
اما القرآن فكقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا الافعال العجيبة التي فعلها
الله تعالى في ذلك الوقت وقوله تعالى اتعجبين من امر الله والمراد به الفعل وقوله وما امرنا الا واحدة
كلمح بالبصر وقوله تجري في البحر مسخرات بامره وما امر فرعون برشيد والمراد فعله واما الشعر
فكقول الشاعر لامر ما يسود من يسود واما العرف فكقول العرب لامر ما جدع قصير انفه وكقولهم
امر فلان مستقيم والمراد طريقه وفعله ويقولون هذا امر عظيم ورأيت امرا هالني واما الثاني
فلما عرفت من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب بالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة
وذلك لان الاستعمال يوجد تارة مع الحقيقة وتارة مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم منهما فلا يكون دالا
على احدهما على التعيين لان العام لا يدل على الخاص المعين من جزئياته باحدى الدلالات الثلاث
هذا اذا كانت نسبة العام الى جزئياته على السوية اما مع كونه اولى باحدهما من الآخر فمسلم
هنا فان كون الاستعمال هنا مجازا اولى من كونه حقيقة لاستلزام الاشتراك وهو مرجوح
بالنسبة الى المجاز فاولى ان لا يحمل على المرجوح واجيب ايضا بالمنع من استعمال لفظ الامر في الفعل
فيجوز ان يكون المراد في الآية الاولى القول وان لو سلم ارادة الفعل لكن لا نسلم انه اطلق عليه
لفظ الامر لخصوص كونه فعلا بل لعموم كونه شأنا وكذا الآية الثانية وقوله وما امر فرعون
برشيد يحتمل ان يكون المراد به القول بل الظاهر ذلك بدليل قوله قبل ذلك فاتبعوا امر فرعون
اي اطاعوه فيما امرهم واما قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فيمتنع اجراؤه على ظاهره
لاستلزامه حدوث تعلقهم وانه لا يحدث الا كلمح بالبصر في المرة ومن المعلوم انه ليس
كذلك ومع ذلك يكون المراد والله اعلم انه تعالى من شأنه اذا اراد شيئا وقع كلمح البصر وقوله
مسخرات بامره المراد الشأن لان الجري والتسخير ليس بفعل لغيره تعالى فيها ويكون انه يجاب

بان استعمال الدال على الحقيقة انما هو المجرد عن القراين وهنا ليس كذلك فان ادعوا في هذه الصورة القرينة
عن القرينة الدالة على ارادة الفعل منعنا من كون الفعل مرادا وابطل احتجاجهم بالجملة واحتج ابو
الحسين على مذهبه بان من قال هذا امر لفلان يبادر الى السامع ان هذه الاحوال اراد و لو قال هذا امر له
الفعل او امر فلان مستقيم او تحرك الجسم لامر او جاء زيد لامر فهم السامع من الاول القول و من
الثاني الشان ومن الثالث الشيء ومن الرابع انه جاء لغرض من الاغراض وتردد الذهن بين فهم هذه
المعاني عند اطلاق لفظة الامر دليل على اشتراكها بينها اذ لو كان حقيقة في احدها لتبادر
الى الفهم وكذا لو كان حقيقة في امر مشترك بينها والجواب المنع من التردد عند اطلاق لفظ
الامر بل الذي انه يتبادر القول الى الفهم والهاء في قوله فيه على الحقيقة عائدة الى الفعل وعلى
تتعلق بالمجرور والهاء في قوله فلا يجوز الاستعمال لانه عائدة الى الاستعمال وفي قوله عليه
عائدة الى كونه حقيقة قال ثم البحث الثاني في حده وهو طلب الفعل بالقول على جهة الا
ستعلاء وهذا الطلب معلوم لكل عاقل وهو غير الصيغة لعدم اختلافه باختلاف اللغات
ولوجوده من الساهي والغافل والنائم مع انتفائه وهو الارادة او غيرها الحق
الاول فانا لا نعلم الزائد على الارادة ولا يجوز وضع اللفظ لغير معقول والاشاعرة
احتجوا الطلب مغاير للارادة لان الله تعالى امر الكافر بالطاعة ولم يردها منه لانه تعالى عالم بعدم
ايقاعه منه فيكون التكليف بها تكليفا بالمحال وايضا لو كان مريدا منه الفعل ولا امر السيد عبده بفعل لارادة ايقاعه مطلقا لاظهار عذره والجواب المنع من عدم ارادة
الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم وتمام الاستقصاء في هذه المسئلة مذكور
في كتبنا الكلامية ونفي الامر معناه نفي الزامه وان كان مريدا لايقاع الفعل اختيارا والطلب
والارادة متساويان في امر طالب العذر والجواب واحد وهو انه وجد صيغة الامر
بدون الطلب اقول لما بين ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص شرع في تعريف ذلك
القول فقوله طلب جنس شامل لطلب الفعل وطلب الترك الذي هو النهي ويخرج ما ليس بطلب
من انواع الكلام كالاخبار والتهديد وغيرهما واضافته الى الفعل فصل يخرج النهي

والمراد بالفعل

والمراد بالفعل هنا ما يعم القول ايضا ليندرج فيه الامر بالامر وبالنهي وبالخبر وغير ذلك من انواع
الكلام وقوله بالقول احتراز عن طلبه بالاشارة ونحوها فانه لا يسمى امرا اذ الامر نوع من انواع
الكلام وقوله على جهة الاستعلاء يخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر العلو كما اعتبره جماعة
من المعتزلة لوجود الامر بدونه لقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون وقال عمرو بن العاص
لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وهذا هو الحد الذي
ذكره في الدرس الراوي في المحصول واختاره المصنف في النهاية وفيه نظر فان الامر عندنا هو
الطلب المدلول عليه بالقول لا نفس القول الدال على الطلب وحده في الدرس الرازي الذي في
بعض كتبه بانه اللفظ الدال على طلب الفعل فخرج ما لا يدل على طلب اصلا كالخبر والتمني وغيرهما
وما يدل على طلب الترك كالنهي وقوله على سبيل الاستعلاء اخرج الدعاء والالتماس وانه
بالدلالة ههنا الدلالة المطابقة لا الالتزامية ولا ينتقض في طرده بمثل قول الانسان لغيره
مستعليا عليه لا تترك هذا المكان او لا تسكت فانه يدل على طلب الفعل وهي الخروج من
المكان في المثال الاول والكلام في المثال الثاني وعلى قول الاشاعرة ان النهي طلب فعل
الضد ينتقض الحد في طرده ايضا ويرد على عكس الحد المذكور مثل قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا ومثل اسكت
اسكت اتق فانها اوامر ولا يصدق واحد من الحدين على شيء منها ولا يرد على طرده مثل
اطلب منك الفعل لانه لا يدل بالوضع على الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب ويمكن ان
يقال على الثاني انه منقوض بمثل طلب الفعل فان قلت المراد بقولنا الدال على طلب الفعل
الدال على وجوه الفعل والطلب لا على تحققها خاصة قلت ينتقض بقولنا وجوه طلب الفعل والجواب
الحق ان المراد باللفظ الدال المفيد فائدة تامة لان الامر من جملة اقسام المركبات التام
وح يندفع النقض بالقولين المذكورين وقد نقل عن اوائل الاصوليين حدود ردية مثل
قول القاضي ابي بكر انه القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به وهو دوري باعتبار
كون كل من المأمور والمأمور به مشتقا من الامر فتتوقف معرفتهما عليه فتعريفه بهما يكون

دونها كتعريف الطاعة بانها موافقة الامر فيكون الامر معرفا لها فلو كانت معرفة له دار ابهيم وكفو
المنزلة الامر وهو قول القائل لمن دونه افعل وما يقوم مقامه فى الدلالة فيدخل فيه
الامر بغير العربية فانه منقوض طردا وعكسا اما الاول فلصدق هذا التعريف على الصيغة
وغيره مع الامر من المعاني الاخر مع كذب الامر على كل واحد منهما واما الثاني فلصدق
الامر على الصيغة الصادرة من الادنى نحو الاعلى حال استعلائه مع كذب التعريف
المذكور عليه وايضا هو لفظة او وقع موضوعة مشتركة والابهام وهما ياباهما
التحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل ما قل انه يامر وينهى ويعرف تفرقة ضرورية
بينهما ويميز بين طلب الفعل وطلب الترك وبين الطلب والخبر وهذه آيات كونه معلوما
له وهو معاني لصيغة الامر الدالة عليه ضرورة مغايرة الدليل للمدلول ولان الصيغ
مختلفة بحسب اختلاف اللغات والامم والطلب ليس مختلفا بشيء من ذلك فغايراه فتغايرا
ولوجود الصيغة منفكة عن الطلب عند صدورها من الساهي والنائم والناقل
فلا يكون هو اياه والالا انفك الشيء عن نفسه وهل هو معاني للارادة قالت الاشاعرة
نعم وانكره المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة عن ارادة المامور وهو الحق لنا ان الزايد
على الارادة غير معقول لنا ولو ثبت لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه الا الافراد من
العقلاء ولم يصح وضع لفظة الامر المتداولة بين الخاص والعام بازائه لاستحالة
وضع اللفظ الظاهر المشهور لامر غير معقول اصلا او في غاية الخفاء ولو اوجب كونها
موضوعة في اللغة للمعنى المتعارف بينهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى امر
الكافر الذي علم منه عدم الطاعة بها ولم يرد منها لكونها ممتنعة والاجاد انقلاب
علمه جهلا وامره واحتج لا يكون مرادا لله تعالى اتفاقا فقد ثبت وجود الامر من
دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دون الارادة لكون الطلب اما نفس الامر
او لازما له الثاني انه يصح ان يقول الانسان لغيره اريد منك الفعل ولا آمرك به فلو
كان الامر عبارة عن الارادة لم يصح ذلك لكونه متناقضا وفيه نظر لانه انما

فتغايرا

67

على مغايرة الارادة للامر وما اظن احدا ادعى تغايرهما ونفى دلالة على مغايرة الارادة
للطلب الذي هو المطلوب اللهم الا ان يقال ان الامر عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال
صحيحا الا انه ممنوع ولو عكس وقال امرتك بالفعل ولا اريد منك لزم المغايرة المطلوبة
لو صح هذا القول الثالث ان السيد قد يامر عبده بما لا يريده كما لو ضربه فتوعده الملك
بالمؤاخذة ان كان لا لموجب فاعتذر بانه لا يمتثل امره فطلب الملك اظهاره بان يامره
في حضرته بامر فان السيد يامره بفعل ولا يريده منه فقد وجد الامر من دون الارادة
ويلزم منه وجود الطلب من دونها كما تقدم فتغايرها واجاب المعتزلة عن الاول
بالمنع من عدم ارادة الطاعة ممن علم استمرار عدمها ومن استحالتها على تقدير
تعلق علمه بعدمها اذ العلم لا يؤثر في المعلوم لكونه حكاية عنه والاستحالة في
هذه الصورة اعني عدم الصدور في حال العلم بالعدم الامتناع والوجود الوجوب مذكورة
كتب الكلامية وعن الثاني ان المراد بالامر المنفي الالزام مع كونه مريدا لايقاع
لايقاع الفعل اختيارا فكانه قال اريد منك الفعل ولا الزمك به مع انه معارض
فانه يحسن ان يقول اطلب الفعل ولا آمرك به ولهذا يستقبح الناس ان يقول
السائل للملك آمرك بكذا ولا يستقبحون اطلب منك كذا والتحقيق ان الامر ليس عبارة
عن مجرد الطلب او الارادة بل عن جملة جزؤها الطلب او الارادة وح لا يلزم من
ثبوت الارادة وانتفاء الامر انفكاك الامر عن الارادة لانه اعم منه بل يلزم عكسه
وعن الثالث ان السيد في تلك الحال كما لا يريد الفعل المامور به كذا لا يطلب والارادة
والطلب متساويان في الانتفاء عن ذلك المامور به والجواب عنهما واحد وهو انه
انما اوجد صورة الامر من غير امر واعلم ان في الدليل الاول المذكور للاشاعرة
نظر وذلك ان قوله فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال ليس له مدخل في حجتهم لان تكليفه
بها واقع اتفاقا وان كان وقوعها محالا لاعدمه والتكليف بمثل هذا المحال لا يمتنع
ولو قال بعد فيكون ايقاعها محالا فلا يكون مرادا له ثم كان اجود قال رحمه الله البحث

العقل

الثالث ان صيغة الامر تدل على الطلب بالوضع فلا تفتقر الى الارادة كغيرها من الالفاظ احتج
الجبائيان بانه لا مميز بين الامر والتهديد الا الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب مجاز في غيره
اقول الارادة المامور به شرط في صيرورة الصيغة امرا خلافا لهما لانها دالة بالوضع على الارادة فلا تفتقر الصيغة
الدالة عليها صيغة كما تقتضيها مع الاسامي وقد تقوم صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا لم تستح فاصنع
ما شئت وبالعكس مثل والوالدات يرضعن لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل وكذا النهي
مثل لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها اقول قد اشتمل هذا البحث على ثلاث مسائل الاول في ان دلالة
صيغة الامر على الطلب يكفي في تحققها الوضع من غير افتقار الى ارادة اخرى وهو قول الكعبي
وخالف في ذلك ابو علي وابو هاشم الجبائيان وزعما انه لا بد مع ذلك الوضع من ارادة
اخرى واختار المصنف الاول واحتج عليه بان هذه الصيغة موضوعة لمعنى هو الطلب فلا تفتقر
في دلالتها عليه الى الارادة كسائر الالفاظ الموضوعة لمعانيها مثل دلالة لفظي الانسان والفرس
على معناهما احتج الجبائيان بانا نميز بين الصيغة اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا مميز
بينهما الا الارادة فدونها لا تتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة انما تفتقر
في دلالتها على الطلب الى امر آخر غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت حقيقة في غيره
كالتهديد ونحوه اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة مجازا في غيره فلا لانها مفيدة للطلب
عند اطلاقها مجردة عن القرائن كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها الحقيقية ولو سلم كون الصيغة
مشتركة بين الامر والتهديد فانما تفتقر في دلالتها على الامر الى قرينة زائدة على الوضع لكن
لا يجب كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غيرها لان الارادة امر باطني
لا يطلع عليه السامع فلا تفيده علما اصلا والحق ان التهديد انما يفهم من الصيغة عند اقترانها
بما يدل عليه لا عند تجردها عن القرائن فلا يتم منها الاطلاق المسألة الثانية ذهب
ابو علي وابنه الى ان ارادة المامور به شرط في صيرورة الصيغة امرا وانكره المحققون واستدل
المصنف على بطلان مذهبهما بان الصيغة موضوعة لتلك الارادة ودالة عليها كغيرها
من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا يكون موضوعة مصيرة لها صيغة الامر قياسا على

غيرها

غيرها من المسميات مع اسمائها فهو نقل مشتبه وضعف القياس والجواب يقال انه اراد ومعنى
تاثير الارادة في كون الصيغة امرا انها مؤثرة في وضع الواضع اياها بازاء الامر كالاستعمال
وان اراد ان الصيغة الشخصية المجردة عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة فهو حق بل يكون
اللافظ مستعملا لها في غير موضوعها كالاستعمال اياها في الخبر ونحوه وقد اعترف العلم
بذلك حيث قال ان الامر السيد عبده بتمهيد عذره ليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر
موضوعة للارادة وقد ابا ذلك من قبل وزعم انها موضوعة للطلب المغاير للارادة المسألة
الثالثة في اقامة كل من لفظي الامر والنهي مقام الخبر وبالعكس اعلم انك قد عرفت
فيما تقدم من ان اللفظين اذا تشابه معناهما او كان بينهما علاقة هي معتبرة في اللغة
جاز اطلاق كل منهما على معنى الآخر ولما كان الخبر مشابها للامر من حيث دلالته على الفعل
المامور به وطلب تحصيله ومشاركة الخبر اياه في ذلك صح ان يطلق كل من اللفظين على معنى
الآخر وقد وقع ذلك في الكتاب العزيز والسنة المقدسة اما اطلاق لفظ الخبر
على الامر فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وكقوله والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد امرهن بذلك واما عكسه فكقوله صلعم اذا
لم تستح فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت وكذا الكلام في النهي فانه يجيء كذلك
في مدلوله فان قول القائل اطلب منك ترك القيام دال على ما يدل عليه قوله لا تقم
فصح اطلاق لفظ كل منهما على الآخر فاطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كثير كقوله تعالى لا يمسه
الا المطهرون وقوله صلعم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وقوله ولا تنكح اليتيمة
حتى تستأمر معناه لا تنكح الا بعد الاستئمار قال رحمه الله الفصل الثاني في مدلول
الصيغة وفيه مباحث الاول ان الامر للوجوب صيغة افعل تستعمل في معان
متعددة كالايجاب والندب والارشاد والتهديد والاباحة والدعاء وهي
حقيقة في الاول وقيل مشتركة بين الاول والثاني وقد قيل للقدر المشترك
لنا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر ولولا انه

الوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الامتناع
عقيب الامر وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
امر مخالفي الامر بالحذر ولولا العذاب لما حسن التحذير ولان تارك المأمور به عاص والعاصي
يستحق العقاب وقوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفى الامر مع
ثبوت الندبية ونفى الامر واثبت الشفاعة المندوب قبولها في خبر بريرة وحسن ذم العبد
على الترك ولان حمله على الوجوب احتراز عن الضرر المظنون اقول لما ذكر ان لفظة الامر
حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع في ذكر مدلول ذلك القول مفصلا واعلم
الاولى ان صيغة افعل استعملت في خمسة عشر معنى على سبيل البدل الايجاب كقوله تعالى اقم الصلوة
والندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا والارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا
تبايعتم وهذه الثلثة تشترك في طلب تحصيل المصلحة الا ان المصلحة في الاولين اخروية
وفي الثالث دنيوية اذ الثواب لا ينقص ولا يزداد بالاشهاد ولا بعدمه والتهديد
كقوله تعالى اعملوا ما شئتم والاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم والدعاء
مثل رب اغفر لي والاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والامتنان كقوله تعالى كلوا
... قردة خاسئين والتعجيز فأتوا بسورة من مثله والتسوية فاصبروا او لا تصبروا والتمني
الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل والاحتقار
مثل القوا ما انتم ملقون والتكوين كن فيكون والمصنف اقتصر على ذكر الستة الاولى والا
تفاق واقع على ان هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان كثيرا منها كالتعجيز
والتحقير والاهانة والتسوية لا تفهم من مجرد الصيغة بل انما تفهم منها عند اقترانها
بقرائن تدل على خصوصياتها وانما الخلاف فيما هو حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب
الشافعي واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كابي علي الجبائي في احد قوليه وابي الحسين
البصري وغيرهم الى انها حقيقة في الاول اعني الوجوب وهو اختيار المصنف
ههنا وقال في النهاية انها موضوعة لمطلق الطلب الشامل للوجوب والندب

العقاب

ومن حيث

ومن حيث الشرع للوجوب وذهب جماعة من المتكلمين والفقهاء الى انها حقيقة في الندب وهو
منقول عن الشافعي ايضا وعن ابي هاشم وزعم بعضهم انها حقيقة في الايجاب والندب حقيقة
واحدها ولا نعرفه دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب دلالة الامر على ان الآمر
اوجب الفعل المأمور به والوجوب دلالة الامر على ان المأمور به بصفة الوجوب وهذا الفرق
يتم على رأي المعتزلة دون الاشاعرة وقال السيد المرتضى رح انها مشتركة بين الوجوب
والندب من حيث اللغة والعرف الشرعي خصصها بالوجوب وقال آخرون انها مشتركة
بينهما مطلقا وقال آخرون انها حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل مطلقا
وقال قوم انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتحريم والتنزيه وزعم
آخرون انها مشتركة بين الثلثة الاول وبعضهم جعلها لاقل المراتب وهي الاباحة والحق
انها حقيقة في طلب الفعل دون غيره لنا انا عند سماع هذه الصيغة مجردة عن القرائن
نفهم منها طلب الفعل دون ما سواه ولو لم يكن حقيقة فيه خاصة لما كان كذلك لكونها
لو كانت حقيقة في غيره خاصة يوجب فهم ذلك الغير وكونها حقيقة فيه وفي غيره
على سبيل البدل يوجب تردد الذهن بينهما وانتفاء هذين اللازمين دليل على انتفاء
ملزوميهما وتحقق المدعى وتوقف الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي في ذلك واحتج
المصنف على ما اختاره على انها للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من الكتاب العزيز واثنان من
السنة واثنان من طريق العقل الاول قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك
وليس المراد الاستفهام لاستحالته على الله تعالى فيعني الذم والتوبيخ ولو لم يكن
الامر للوجوب لما ذم ابليس بمجرد ترك السجود المأمور به وكان له ان يقول الامر
علي [illegible] وفيه نظر فانه انما دل على ان الامر للوجوب [illegible] ولا يدل على ان صيغة
افعل للوجوب الذي هو المطلوب واعترض ايضا باحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا
للوجوب ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا او شرعنا كذلك واجيب بان الظاهر يقتضي ترتب
الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بامر خاص خلاف الظاهر وفيه نظر ايضا لانه لو كان مفيدا

في ذلك القدر دون نفسنا لزم النقل المخالف للاصل الثاني قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا الاية
ذمهم اشترتقا على تركهم ما قيل لهم افعلوا ولولا كون قوله اركعوا للوجوب لما حسن ذمهم على
تركه وفيه نظر لاحتمال ذمهم على تركهم الركوع لاجل امره اياهم به تحقيقا لمخالفته وما نحن
واعترض ايضا بالمنع من كون الذم على الترك بل انما ذمهم على عدم اعتقادهم حقية الامر ويدل
على ذلك قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وايضا الامر قد يفيد الوجوب عند القرائن
فلم لا يجوز ان يكون قد اقترن بذلك الامر قرينة دالة على الوجوب واجيب عن
الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان
الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان الكفار عندنا
معذبون على تركهم العبادات كما يعذبون على تركهم الايمان وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات
الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بان الذم رتب
على تركهم الركوع عقيب الامر به مطلقا فكان ذلك الترك سببا للذم من غير اعتبار القرينة
الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الاية امر تعالى مخالف الامر بالحذر
عن العذاب وتارك المامور به مخالف للامر بدليل ان المخالفة ضد الموافقة وموافقة
الامر الفعل بمقتضاه فيكون حينئذ ترك الفعل بمقتضاه والامر بالحذر عن العذاب انما يحسن عند
قيام مقتضيه فيثبت ان تارك المامور به قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب به ولو
هذا الحكم على هذا الوصف مؤذن بكونه علة له ولا معنى لكون الامر للوجوب الا هذا وفيه
نظر فانا لا نسلم ان تارك المامور به مخالف للامر بل المخالف للامر هو التارك له لاجل الامر
على سبيل المعاندة والمشاقة وذلك لا يدل على كون الامر للوجوب بل يدل على تحريم مخالفة
الامر بهذا المعنى واعترض ايضا بالمنع عن كون تارك المامور به مخالفا للامر ولا نسلم
كون موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه مطلقا بل على الوجه الذي اقتضاه فانه لو اتى
به على وجه الندب وكان المراد اتيانه على وجه الوجوب او بالعكس لم يكن موافقا
للامر بل مخالفا له فاذا المخالفة عبارة عن الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضا

الامر

الامر او نقول بان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته فالمخالفة اذن عبارة عن عدم اعتقاد
حقيته او اعتقاد عدم حقيته سلمنا لكن لا نسلم ان مخالفة الامر موجبة للعقاب ويمنع دلالة الاية
على امر مخالف الامر بالحذر بل هي دالة على الحذر ثم يدل على ذلك لا بقوله كون الامر للوجوب لان نفس
الامر به فانه قد يحسن الحذر كما لا انما يحسن عند قيام المقتضي لنزول العذاب فهذا لا نسلم
لم لا يحسن عند احتمال نزول العذاب ايضا وهذا الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية لا قطعية
سلمنا لكن ذلك يدل على كون امر ما للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك وايضا فالهاء في امره يحتمل
عودها الى الله تعالى والى رسوله صلى الله عليه وسلم لا يدل على ان امر احدهما على التعيين للوجوب والجواب
ان العبد اذا امتثل امر سيده حسن عرفا ان يقال هذا العبد موافق لامر سيده ولو لم
يمتثل امره قيل انه ما وافق امره بل خالفه وقوله الموافقة عبارة عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه
الذي اقتضاه الامر بل نقول ان مخالفة الامر عبارة عن عدم الاتيان بمقتضاه على الوجه
الذي اقتضاه الامر بل نقول ان مخالفة الامر عبارة عن عدم الاتيان بمقتضاه على الوجه الذي
اقتضاه وذلك شامل للمخالفة بالتفسيرين واما قوله موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته
فليس بشيء لان موافقة الشيء عبارة عن تقويم معنا مقتضاه ومقتضى الدليل كون الامر حقا
واما منع دلالة الاية على امر مخالف الامر بالحذر ودعوى دلالتها على الحذر عن مخالف الامر
فيبطلهما عدم تعيين المامور بالحذر فان قيل المامور بالحذر هو من تقدم ذكرهم وهم الذين
يتسللون منكم لواذا قلنا المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يامرهم بالحذر عن انفسهم
وعلى تقدير تسليمه يبقى قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضائعا لا يتحرك لا يعود
الى مفعولين قوله الاية انما تدل على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا الامر فيه وجوب الحذر لان
ولكنه لا اقل من ان يدل على جوازه وذلك كاف في غرضنا اذ جواز الحذر مشروط بوجود ما يقتضي
وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي لوقوعه لكان الحذر عنه عبثا ولو وجد هذا المقتضي
لوقوعه وذلك ... ورود الامر به قوله الثاني الاية على كون امر ما للوجوب

فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر المذكور للعموم بدليل صحة الاستثناء منه بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني ولانه تعالى رتب العقاب على مخالفة الامر وترتب الحكم على الوصف مشعر بكونه الوصف علة لذلك الحكم ومع تحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف واما قوله انه يدل على ان امر احدهما بعينه [illegible] في الجملة واجب وذلك غير مستلزم لكون امرهما حقا على التعيين للوجوب قلنا لا قائل بالفرق الرابع تارك ما امره الله ورسوله به عاص مستحق للعقاب ولا معنى لكون الامر للوجوب الا هذا اما الصغرى فلقوله لا يعصون الله ما امرهم الآية افعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا والمراد بالعصيان هنا ترك المامور به كما مر واما الكبرى فلقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها واعترض بالمنع من المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان لو كان عبارة عن ترك المامور به لكان قوله ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا عاريا عن الفائدة وذلك غير جائز على الحكيم بيان الملازمة ان عدم العصيان على ذلك التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون تكرارا من غير فائدة وايضا فالمستحب قد يكون مامورا به مع كون تاركه غير عاص واما الكبرى فيمتنع كليتها بل هي جزئية اذ المراد بهم بعض العصاة بدليل تقييد عقابهم بالخلود وذلك مختص بالكفار والجواب عن الاول المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان زمان الفعلين واحدا وانه ليس كذلك فان الاول ماض والثاني مستقبل والمعنى والله اعلم لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل سلمنا لكن عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمامور به التزاما لا مطابقة ودلالة قوله ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل سلمنا لكن عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمامور به التزاما لا مطابقة ودلالة قوله ويفعلون ما يؤمرون مطابقة فلا تكرار لحصول التاكيد بايراد احدى الدلالتين بالاخرى وكون المندوب مامورا به ليس حقيقة بل مجازا لكون الامر للوجوب والكبرى كلية لان من لفظ موضوع للعموم على ما ياتي والاصل استعماله في موضوعه ويمنع من كون

الخلود مختصا

الخلود مختصا بالكفار ولانه قد يراد به الزمان المتطاول ولان الحكم مرتب [illegible] بالسواك لامتناع المشقة عليهم وانما يكون كذلك ان لو كان للوجوب اذ لو كان للندب لم يكن عليهم حرج في تركه فلم تتحقق المشقة منه ولان الندب ثابت اتفاقا فلو كان الامر للندب لم يستلزم مشقة زائدة يمتنع لاجلها وفي الدين استدل بهذا الخبر وبما بعده على كون المندوب غير مامور به قالوا لان لفظة لولا مفيدة لامتناع الشيء لوجود غيره فيكون هنا مفيدة لامتناع الامر بالسواك لوجود غيره وهو المشقة والاجماع واقع على ندبيته واذا كان الامر بالسواك غير متحقق وندبيته متحققة لزم كون المندوب غير مامور به فاذا انضم الى ذلك كون الامر موضوعا لطلب الفعل تعين كونه للوجوب وفيه نظر فان الخصمين اتفقا اولا على ان بعض المندوب غير مامور به لان نتيجة الشكل الثالث لا تكون الا جزئية ومع لا يتعين كون المامور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا فان قولنا بعض المندوب غير مامور به لا يناقض قولنا المامور به مندوب السادس خبر بريرة وهي انها عتقت تحت عبد فكرهته فقال لها عليه السلام ارجعي فقالت اتأمرني يا رسول الله فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد نفى عليه السلام الامر واثبت الشفاعة الدالة على الندبية وذلك دليل على ان المندوب غير مامور به فيقتضي كون المامور به واجبا لما تقدم من بطلان كونه موضوعا لغير طلب الفعل وكلاهما علمت بانه لو كان ذلك الشيء امرا لكان واجبا واقرها النبي عليه فكان الامر للوجوب وفيهما نظر اما الاول فلما عرفت من ان نفي الندبية وانتفاء الامر لا يدل على عدم كون المامور به مندوبا واما الثاني فلانا لا نسلم انها علمت بانه لو كان امرا لكان واجبا لانه يحتمل ان يكون مرادها من امره الزامه السابع ان العبد اذا لم يفعل ما امره به سيده ذمه العقلاء وعللوا ذمه بمخالفته امر سيده وذلك دليل على حسن ذم تارك المامور به وهو معنى كون الامر للوجوب الثامن حمله على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة امر الشارع وحمله على الندب يبقى الشك فيه ومتى كان كذلك تعين حمل الامر على الوجوب اما الاول فلان المامور به اذا

كان واجبا كان حمله على الوجوب موجبا للقطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان
مندوبا كان حمله على الوجوب مقتضيا للسعي في تحصيل مانع الوجوب فلم يتحقق مخالفة
الامر على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل معه القطع بعدم مخالفة الامر الا
على تقدير كونه مندوبا واما بتقدير كونه واجبا فيتحقق مخالفة واما الثاني فلقوله عم
دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طريقان احدهما امن والاخر مخوف تعين
سلوك الامن وذلك من مقتضيات العقول ولان مخالفة الامر ضررا مظنونا فيجب دفعه
وانما يتحقق حمل الامر على الوجوب كما بينا وهذا نظرنا دال على المطلوب من كون الصيغة
موضوعة للوجوب دون الندب لانه ما ذكر بعينه وارد على تقدير كون الصيغة مشتركة
بين الوجوب والندب بل وعلى تقدير كونها موضوعة للقدر المشترك بينهما او حقيقة
في الندب مجازا في الوجوب قال قد احتجوا بانه استعمل في الوجوب والندب والاصل
عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك والجواب المجاز قد يصار اليه
للدليل وقد بيناه اقول لما فرغ من ذكر الادلة على مطلوبه اشار الى ما احتج به الخصم القائل
بان الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق طلب الفعل
حوار وتقرير الدليل ان يقال الامر يستعمل تارة في الوجوب وتارة في الندب ومتى كان
كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلما تقدم من قوله عم اقم الصلوة
وقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني فلانه لولاه لكان اما حقيقة في واحد
منهما بخصوصه او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والاول ملزوم للاشتراك والثاني
للمجاز وهما على خلاف الاصل على ما تقدم فتعين الثالث والجواب ان المجاز وان كان مخالفا
للاصل فانه يجب القول به للدليل الدال عليه وقد بينا جملة من الادلة الدالة على كون الامر حقيقة
في الوجوب بخصوصه وذلك يوجب كونه مجازا فيما عداه مما استعمل فيه كالندب والقدر
المشترك بينهما والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز عند التعارض
وايضا فالمجاز لازم على تقدير عدم الاشتراك المخالف للاصل سواء قلنا بوضعه للقدر

المشترك

المشترك بينهما او للوجوب وحده اذ على تقدير كونه للقدر المشترك فيهما يكون استعماله
في كل واحد منهما بخصوصه على سبيل المجاز لانه لم يوضع له اللفظ ولاحتياجه في دلالة
اللفظ عليه الى قرينة ومع تكونه احتمال كونه مجازا في احدهما دون الاخر ارجح من كونه موضوعا
للقدر المشترك لكونه ملزوما لكثرة المجاز قال ط في صيغة الوارد عقيب الحظر للوجوب لوجود
المقتضي وانتفاء ما يصلح للمانعية وهو الانتقال من الحظر لتساوي الاحكام في التضاد
وقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا معارض بمثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
اقول القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر او الاستئذان
فقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتدا وهو اختيار المص وقال اخرون انه للاباحة
احتج الاولون بان المقتضي للوجوب متحقق وما يدعى كونه معارضا لا يصلح للمعارضة
فيجب القول بالوجوب اما الاول فلان المقتضي للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو
متحقق واما عدم صلاحية ما يدعى معارضته للمعارضة وهو تقدم الحظر المضاد له فلان
الاحكام كلها متضادة وكما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة كذا لا يمتنع الانتقال
منه الى الوجوب والعلم الضروري حاصل بذلك عرفا وشرعا فان قول السيد لعبده اخرج من الحبس
الى المكتب يفيد الوجوب وامر الحائض والنفساء بالصوم بعد الحيض يفيد الوجوب
اتفاقا وفيه نظر للمنع من تحقق المقتضي فانا لا نم ان الامر مطلقا للوجوب بل الامر
المبتدا للوجوب وتساوي الاحكام في التضاد ممنوع فان الوجوب انما يضاد
الحظر اما غيره فليس ضدا له وان استعمال صيغة افعل بعد الحظر وافادة امر العبد للوجوب بالقرينة
والحائض والنفساء انما هو بالصوم عند زوال المانع فالوجوب مستفاد من الامر
السابق لا من امر اخر واحتج الخصم بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تعالى
فاذا حللتم فاصطادوا فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله مفيدا للوجوب للصيد
والوطي والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة بتقدير تقديمها واجاب المص

عن ان ذلك معارض لقولهم تم فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب
اتفاقا قائم كونه عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تعم وهذا ارجح مما ذكر وقيل يحتمل
الامر المقتضى لمانع امر معقول جائز غير قادح في كونه مقتضيا ووجود الاوامر الموجبة
محال ببداهة العقول ويجاب عما ذكره ايضا بان عدم افادة الآيات المذكورات الوجوب
مستفاد من القرينة لامن مجرد كونه عقيب الحظر فالمسألة الثاني الحق ان الامر يدل على طلب
الماهية من غير شعور بوحدة او تكرار لاستعماله فيهما والاشتراك والمجاز على خلاف
الاصل ولاستلزام كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها ولغيره القدر المشترك
مرة ودائما من غير نقض ولا تكرار احتجوا بان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر والجواب
المنع من الصغرى وبالفرق فان الانتهاء دائما ممكن بخلاف الفعل ...
المرتضى على الاشتراك بحسن الاستفهام والاستعمال ...
مايأتي اقول اختلف الاصوليون في الامر المجرد عن القرائن فقال ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من سيأتي
الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقال آخرون
انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك المطلوب هو تحصيل الماهية
لا يحصل بالمرة الواحدة الا بها وهذا هو مذهب المحققين كالسيد المرتضى وابي
الحسين البصري وفخر الدين الرازي واختاره المصنف وقال قوم انه يقتضي المرة
الواحدة لفظا وتوقف الباقون اما لادعائهم الاشتراك بين المرة والتكرار او لعدم
العلم بانه حقيقة في الوحدة او التكرار واحتج المصنف على ما اختاره بوجوه
اولها ان الامر قد استعمل في كل واحد من قسمي الوحدة والتكرار شرعا وعرفا ومتى
كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فكالامر بالحج والعمرة او اذن
والامر بالصلوة والصيام للتكرار وقول السيد لعبده اشتر اللحم يفيد الوحدة
وقوله احفظ دابتي يفيد التكرار بدليل ان العقلاء يذمونه لو كرر شراء اللحم او حفظ

الدابة ساعة وارسلها واما الثاني فلانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما لكان اما حقيقة
في كل منهما فكان اما حقيقة في كل منهما بخصوصه او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر والقسمان
باطلان لاستلزام الاشتراك على التقدير الاول والمجاز على التقدير الثاني وهما خلاف الاصل
فتعين المطلوب وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وح لا يدل بمجرده على وحدة ولا تكرار
لان القدر المشترك اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص الثاني انه لو كان مفيدا
للتكرار لكان الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمها من العبادات مع المغايرة والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات فاذا لا اولوية لبعضها بالفعل
دون باقيها لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى فتخصيصه بوقت دون غيره يكون ترجيحا بلا
مرجح والتالي الثالث ان الامر يصح تقييده بالوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير لزوم
تكرار ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن موضوعا لاحدهما اما الاول فلانه يصح
ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني دائما ويصح ان يقول له افعله مرة واحدة وليس
في احد هذين القولين تكرار ولا نقض واما الثاني فلانه لو كان موضوعا لاحدهما لكان
تقييده به تكرارا عاريا عن الفائدة لافادة اصل الامر ما افاده القيد وتقييده بالآخر
نقضا لافادة اصل الامر ضد ما افاده القيد والتالي بقسميه كما تقدم فكذا المقدم
وفي كل واحد من الوجوه الثلاثة نظر اما الاول فلان المراد باستعمال اللفظ في كل من
الوحدة والتكرار ان كان بخصوصه كان الاشتراك او المجاز لازما قطعا سواء كان اللفظ
موضوعا للقدر المشترك بينهما او لم يكن اما على تقدير عدم وضعه فلما ذكر واما على
تقدير وضعه فلان استعماله في كل واحد منهما بخصوصه ان كان باعتبار وضعه للعموم ثبت
الاشتراك وان كان مجازا لانه موضوع لغيره وهو ذلك المشترك لا له ولانه يحتاج في الشقاوة
افادته اياه الى قرينة وذلك آية المجاز على تقدير الاشتراك وان كان المراد كونه حقيقة
او موضوعا فمم فلا يلزم لزوم المجاز او الاشتراك على تقدير كونه موضوعا لاحدهما
دون الآخر وغاية ما يلزم ذلك ان لو لم يكن احدهما ملزوما للآخر اما على هذا التقدير

فلا والحال هنا كذلك لان الوحدة لازمة للتكرار واما الثاني فعلى تقدير صحته انما يدل
على عدم اقتضائه التكرار وذلك غير مستلزم لمطلوبه وهو كونه موضوعا للقدر المشترك
لاحتمال وضعه للوحدة واما الثالث فلانه لزوم التناقض او التكرار بغير فائدة على تقدير
التقييد بالوحدة او التكرار لاحتمال ارادة التاكيد ورفع احتمال التجوز عند تقييده بنقيضه
والتجوز عند تقييده بنقيضه كما في قوله تعالى تلك عشرة كاملة وقول القائل رايت اسدا يرمي بسهمه
لكن هذا انما يلزم على تقدير وضعه لاحدهما خاصة اما اذا كان موضوعا لكل منهما على سبيل الا
شتراك المستقل فلا لان التقييد يكون تعيينا لاحد معنيي اللفظ المشترك وتبيينا لارادته
واحتج القائلون بالتكرار بان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب وان كان المطلوب
بالامر الفعل وبالنهي الترك الا ان اقتضاء مطلق الطلب مشترك بينهما وطلب النهي
يقتضي التكرار كان الامر كذلك والجواب منع الحكم في الاصل وهو اقتضاء النهي التكرار
ومعارضته بالعرف ولئن سلمناه منعنا الملازمة لتحقق الفرق بين الترك
والفعل فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك دائما ممكن والاتيان بالفعل دائما
غير ممكن ومنع التعميم من علية الوصف اعني الطلب المطلق للحكم واحتج القائلون بالاشتراك
بانه يحسن استفهام الامر بان يقال له اردت مرة او التكرار كما روي ان سراقة قال
للنبي صلى الله عليه وسلم احجتنا هذه لعامنا او للابد وذلك دليل على اشتراك الامر بينهما وبانه قد ورد استعماله
الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال الحقيقة والمصنف
جعل هذا مذهبا للسيد المرتضى هنا وفي النهاية نقل انه ذهب الى ان الامر ليس موضوعا
لاحدهما بل للقدر المشترك بينهما كما ذكرناه اولا والجواب انا لا نسلم ان الاستفهام انما يحسن
على تقدير الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام عن افراد المتواطي فان من قال لغيره اعتق
عبدي ولم يعين حسن له ان يقال اي عبيدك بل قد يحسن الاستفهام لنفي احتمال التجوز
كما لو قلت رايت اسدا فيقال له اتعني الحيوان المفترس او الرجل الشجاع وعن الثاني ان الا
ستعمال يشترك فيه الحقيقة والمجاز فلا يكون دالا على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص وكون

[illegible marginal note]

الاصل

الاصل في الاستعمال الحقيقة يعارضه اصالة عدم الاشتراك ومع ذلك يجب حمله على القدر المشترك وقول المصنف
ره على ما سياتي في تحديده ما سنذكر في ان النهي صيغة مختصة قال قده البحث الثالث الامر
المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا مع العلية حتى اذا دخلت السوق فاشتر اللحم
مع عدم ارادة التكرار وكذا اعط زيدا درهما ان دخل الدار ولان التعليق اعم من ان يقتضي
الوحدة والتكرار ولا دلالة للعام على شيء من جزئياته ومع العلية يثبت الحكم لوجوب
وجود المعلول عند وجود العلة اقول لما بين ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار
شرع في بيان ان الامر المعلق على شرط او صفة كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يقتضي تكرارهما تكرره واعلم ان الناس اختلفوا
في ذلك فاطبق القائلون باقتضاء الامر المطلق التكرار على القول بتكرار الامر بتكرر
الشرط او الصفة واما القائلون بعدمه فاختلفوا في ذلك فذهب جماعة من الفقهاء
والسيد المرتضى الى عدم تكرره بتكررهما مطلقا وقال آخرون بتكرره مطلقا وقال فخر
الدين وجماعة من المتاخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده من حيث
الامر بالعمل بالقياس ويقرب من هذا اختيار المصنف وهو ان الشرط او الوصف
ان لم يكن علة الحكم لم يتكرر بتكرره والا تكرر واحتج المصنف على الجزء الاول من كلامه
وهو عدم افادة التكرار على تقدير عدم العلية بوجهين الاول ان الامر المعلق على
الشرط او الصفة لا يفيد التكرار بتكررهما عرفا فكذا لغة وشرعا اما الاول فلانه لو
قال لغلامه ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار لم يجب
عليه شراء اللحم كلما دخل السوق واعطاء المذكور درهما كلما دخل الدار ولو فعل ذلك
لامه العقلاء ولامه عليه وذلك دليل على عدم افادة التكرار واما الثاني فلانه
لولاه لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان ذلك مستفاد من القرينة ولهذا
لم يطرد في غيره من الصور فان من قال لعبده اذا اشبعت فاحمد الله واذا اصبحت [illegible]
على صباح فانه متى التكرار الثاني ان تعليق الحكم على الشرط او الصفة قد يكون في جميع

النص وقد يكونا في بعضها فمطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام لا يدل على شيء
من جزئياته بشيء من الدلالات وفيه نظر فان التضمن دلالة العام على شيء من جزئياته
فانا يكونا عند نشأ ويستند اليهما امتنع كونه في احدهما ارجح فلا ومدعي التكرار يزعم انه بزعمه
اللفظ فيصرف العام اليه الا ترى ان اللفظ الموضوع لمعنى يطلق تارة ويراد به حقيقته وتارة
يراد به مجازه فاطلاقه مطلقا اعم من كل واحد من القسمين مع وجوب حمله على الحقيقة ولما
على الجزء الثاني وهو افادة التكرار على تقدير كون الشرط او الوصف علة للحكم فلان العلة
يستدعي معلولها في جميع صور وجودها والا لم يكن علة وهذا حق ان كان المراد بالعلة
العلة التامة واما القائلون بافادته التكرار من جهة القياس دون اللفظ فاحتجوا على الجزء
الثاني بما تقدم وعلى الاول بان ترتب الحكم على الشرط او الوصف مشعر بكون ذلك الشرط
او الوصف علة لذلك الحكم والا كان علة تحقق الحكم حيث تحقق اما الثاني فظ واما الاول
فلان من قال ان كان هذا عالما فاقتله ومثّل به وان كان جاهلا فاكرمه واحسن اليه ذمّه
العقلاء واستقبحوا منه ذلك وكذا اذا قال استخف بالعلماء وعظّم الجهلاء فهذا الاستقباح
اما ان يكون من حيث جعل العلم علة للقتل والتنكيل والاستخفاف والجهل علة للاكرام و
الاحسان والتعظيم واما ان يكون بسبب كون العلم منافيا للاستخفاف والجهل منافيا للتعظيم
والثاني فقط فانه لا امتناع في استحقاق العالم القتل والاستخفاف بسبب ارتداده او زنا
او نحو ذلك من الامور الموجبة لذلك واستحقاق الجاهل الاكرام والتعظيم لسخاوته وشجاعته
ولا يجوز استناد الاستقباح الى وصف اخر لان الخارج يتحقق مع الذهول عن سائر
الاوصاف بل ومع فرض عدمها فتعين الاول ومع ذلك يلزم تكرر الحكم بتكرره ضرورة وجوب المعلول
في جميع صور وجود علته وفيه نظر لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم شرطا
للعقوبات المذكورة وجعل الجهل شرطا لضدها والشرط غير ملزوم للمشروط وجودا
قال قدس روحه البحث الرابع الامر لا يفيد الفور ولا التراخي لانه استعمل
فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما

اقول

والقول المقيد بكل منهما من غير نقض ولا تكرار ولان المراد من الامر ادخال الماهية في الوجود
وهو شامل للقسمين كالخبر اقول اختلفوا ههنا فقالت الحنفية والحنابلة والقا
ئلون بالتكرار ان مطلق الامر مفيد للتكرار ان الامر يفيد الفور وقال الجبائيان وابو الحسين البصري
والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية والاشعرية انه يفيد التراخي ان يعني جواز تأخير الفعل
عن اول اوقات الامكان لا وجوبه وقال الواقفية باشتراكه بينهما واتفق المتأخرون على انه
لطلب المطلق المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا بامر خارج
وهو مختار المصنف رح واختاره فخر الدين ومتابعوه واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المصنف
منها ثلثة الاول ان الامر قد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي كما في الحج فانه
واجب على الفور والنذر المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها واجبة على التراخي بالمعنى
المذكور فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما لما عرفت ومع لا يتحقق دلالته على احدهما
لعدم دلالة العام على الخاص الثاني انه يصح تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فانه
يحسن ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني في الحال ويحسن ان يقول له افعله غدا
او بعد شهر ومن المعلوم ان كل واحد من هذين القولين غير مشتمل على نقض ولا تكرار
وذلك يوجب كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما كما تقدم الثالث قال اهل اللغة لا فرق
بين قولنا تفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب تساويهما
في جميع ما عدا ذلك ولما كان مدلول الخبر ادخال الماهية في الوجود الشامل لكل
من الفور والتراخي كان الامر كذلك وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول
والثاني فلما تقدم واما الثالث فلان المراد بالفارق ان كان كل واحد من جهة الامر
والخبر مع خواصهما لم يلزم مساواة الخبر في عدم الدلالة على الفور وانما يكون
كذلك ان لم يكن ذلك من خواص الامر وهو ممنوع اذ هو المتنازع وان كان لا مع خواصه
بل بمجرد ماهيته لزم مساواة الامر الخبر في لوازم ماهيتهما معا فيكون الخبر للوجوب
والامر محتملا للصدق والكذب وهو باطل اتفاقا قال قدس روحه احتج بانه

ولان الامر
ابليس نعمه الله على ترك السجود في الحال وبقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات
ان كان الغاية معينة غير مبينة او غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق وان جاز دائما خرج الفعل
كونه واجبا وان كان الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان والجواب ان ابليس انما استحق
الذم بكونه لا يعزم الفعل ولان الامر ههنا للفور لقوله تعالى فقعوا له ساجدين والمسارعة
الى المغفرة مجاز اذ المراد ما يقتضيها وليست دالة على الفورية ولو دلت لاستفيد الفور من جانب
والتاخير يجيء الى غاية يغلب معها الظن بالتلف عقيب الفعل كما لو قال افعل اي وقت شئت
وكقضاء الواجب والنذر المطلق اقول احتج القائلون باقتضاء الامر الفور بوجوه الاول
ان الله تعالى ذم ابليس على ترك السجود عقيب الامر به بقوله تعالى قال ما منعك الا تسجد
اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول لم توجه علي الحال
الثاني قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض والمراد سبب ذلك
وهو امتثال الامر وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وامتثال الامر من الخيرات فكانت المسارعة
الى المامور به والمسابقة اليه واجبة وذلك عبارة عن الفورية الثالث لو جاز التاخير لكان اما الى
غاية اولا الى غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية
اما ان تكون معينة او غير معينة فان كان الاول وجب كونها عند حصول ظن المكلف بانه لو
لم يشتغل بالفعل المامور به لفاته اذ الاجماع منعقد على انتفاء غاية معلومة غيرها لكن
الظن ان لم يكن لامارة موجبة له لم يعتبر وجوده وذلك مجرى الظنون السوداوية وان كان
لامارة فليست الا المرض او علو السن اذ لا قائل بغيرهما لكن ذلك باطل لان كثيرا من الناس
يموت فجاة من غير كبر ولا مرض وهو يقتضي كونه غير مكلف بالمفعول بنفس الامر مع ان ظاهر الله
الامر الوجوب على كل مكلف وان لم يكن الغاية معينة او كانت معينة غير معلومة لزم تكليف
ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم التاخير عن وقت معين في نفسه غير معلوم او عن وقت
غير معين اصلا وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه غير مقدور له واما الثاني
وهو جواز التاخير لا الى غاية فانه يخرج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا

واجماعا على ما تقدم

واجماعا على ما تقدم والجواب عن الاول المنع من كون الذم على مجرد الترك في الحال بل عليه مقترنا
بالعزم على عدم الامتثال في تاخيره وابائه واستكباره بدليل قوله تعالى ابى واستكبر وتعجبه
على آدم عم وافتخاره عليه بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ولان امر ابليس
بالسجود كان مقترنا بما يدل على الفور لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لكونها من فعل الله
بل المراد سببها المفضي اليها وفي الآية ما يدل على ان امتثال الامر على سبيل الفور بعد حمل بعضهم على وليس
التوبة فاذن ليس فيها دلالة على ان الامر يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان
بالمامور به على الفور لكان مستفادا من خارج لا من مجرد الامر وليس ذلك محل النزاع وعن
الثالث ان التاخير يجوز الى غاية هي وقت غلبة الظن بالفوات لو لم يفعل فيه وما
ذكر منقوض على هذا القسم معارض بما اذا صرح وقال افعل اي وقت شئت وبما وقع الا
تفاق على وجوبه مع جواز تاخيره كقضاء الواجب والنذر المطلق والكفارات
وسائر الواجبات الموسعة فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا قال رحمه الله البحث
الخامس الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط لانه ليس علة في وجوده ولا مستلزما
له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا والا جاز ان يكون كل شيء شرطا لكل
شيء ولانه يعلم من خبر يعلى سؤاله عن سبب القصر مع الامن واقره النبي صلعم والقولية وانه
لا نزاع على التعيين عقيب ان تستعمل لا مستعملها مع اقول اختلف الاصوليون في ان
الامر المعلق على شيء بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشيء ام لا فذهب
القاضيان وابو عبد الله البصري الى انه لا يجب وذهب ابو الحسين البصري وابن سريج
وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي الى وجوبه وهو اختيار فخر الدين والامام والمصنف
طاب ثراه واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الشيء المعلق بحرف ان شرط للمعلق عليه ومتى كان
كذلك كان العدم عند عدم المعلق عند عدمه اما الاول فلاتفاق النحاة على تسمية ان حرف شرط بدل وجب
وبعض بذلك ان ما يقترن به شرط الجزاء المعلق عليه والاصل في الاستعمال الحقيقة

ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل واما الثاني فلان شرط الشيء ما ينتفي ذلك
الشيء عند انتفائه لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرطا لصحة الصلوة والحول شرطا لوجوب
الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة عند انتفاء الحول
والاصل في الاستعمال الحقيقة واعلم ان استلزام الشرط وجود مشروطه وتاثيره فيه غير صحيح لانه
يستلزم عدمه عدم مشروطه ضرورة عن كونه شرطا اذ لو كان شرطا له مع انتفاء التلازم بينهما
وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا وفيه نظر فان لفظ الشرط قد
استعمل في العلامة وفي العلة وفي جميع ما يقترن بحرفه وهو ان حتى ان اكثر
المستدلين بهذا الدليل كفخر الدين واتباعه ادعوا ان حرف الشرط يدل على علية ما اقترن به لحكم كفخر
المعلق عليه ولان المتبادر الى الفهم انما لزوم المعلق لما علق عليه وجودا لا عدما ولهذا حكم هوم
بان استثناء نقيض تالي الشرطية منتج لنقيض مقدمها واستثناء نقيض مقدمها غير منتج
شيئا ولو كان الشرط حقيقة فيما ينتفي الحكم المعلق عليه بانتفائه لخصوصه لزم الاشتراك ان
كان حقيقة في هذه المعاني ايضا او في شيء منها والمجاز ان لم يكن وهما خلاف الاصل فتعين
كونه موضوعا للقدر المشترك بينها وهو اللازم لما علق عليه في وجوده او عدمه وعلى هذا
لا يلزم من صحتها عدم ما علق عليه عند عدمه لاحتمال كونه لازما له وجودا لا عدما وقوله لكان
شرطا له مع عدم التلازم وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء ممنوع فانه لا يلزم من نفي بينهما
غير الشرط له في عدم الملازمة وجودا وعدما اشتراكه له في كونه شرطا اذ المتنافيان قد
تشتركان في اللوازم على ان ما ذكره مندرج في لزوم كون الشيء شرطا للقصر ولما فيه
وذلك في الفساد الثاني يحقق ان اكثرهم فهم من تعليق القصر على الخوف ظاهرا ان عدم القصر
عند عدم الخوف حيث سال عمر بن الخطاب وقال له ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال
تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وفهم
عمر ايضا ذلك لقوله لقد عجبت مما عجبت منه فسالت النبي عم عن ذلك فقال تلك صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فهم المذكورين لزوم عدم المعلق لعدم المعلق

عليه وهما

ان ظ

عليه وهما من اهل اللسان مع تقرير الرسول عم اياهما على ذلك دليل ظاهر على المدعى واعترض
بالمنع من فهمهما ذلك والنفي لم يكن لانتفاء المعلق عند عدم المعلق عليه بل من عدم تحقق المقتضي
وهو الاتمام عند تحقق المقتضي لانه اعقل من الايات والاحاديث الواردة في وجوب الصلوة زوجا
الاتمام وان حالة الخوف مستثناة منها فبقي ما عداها ثابتا على اصله وهو الاتمام فان ذلك
حجة عليكم لا لكم لانه دون تحقق المشروط وهو القصر مع عدم شرطه وهو الخوف للاجماع على القصر
في السفر مع الامن واجيب عن الاول بالمنع من دلالة الايات على وجوب الاتمام فانه قد روت
عايشة انه كان صلوة الحضر والسفر كانت ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر
وفيه نظر لانه لو كان كذلك لم يطلق على صلوة السفر انها مقصورة ولم يكن فعلها فعلا كما في
صلوة الصبح اذ المقصورة اسم لما فيه الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية ولفظ القصر
لنفس الاقتصار على تلك الركعتين فاطلاق لفظ القصر في الاية دليل على سبق وجود الاتمام
وعن الثاني انه انما يكون حجة علينا ان لو لم يكن القصر لدليل اقوى منه لانه من عدم الشرط
على عدم المشروط اما اذا كان كذلك فلا وفيه نظر لانه يلزم التعارض بين الدليلين وهو خلاف
الاصل الثالث قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم الاية ان تستغفر لهم م
فقال النبي عم والله لازيدن على السبعين مقتضى لعدم المشروط اعني عدم الغفران وهو
المدعى واجيب بالمنع من صحة الخبر لانه عم لا يستغفر للكفار وفاقا ولانه عم اعرف الخلق
بمعاني الكلام وذكر السبعين جرى مجرى العرف في المبالغة وقطع الطمع عن الغفران كقول
القائل اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك وسلمنا لكن لا نسلم
انه فهم ما ذكرتم اذ ليس في كلامه عم ما يدل على انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ومن
المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحياء منهم ولترغيبهم في الدين اوفي غيرها
في ذلك وفيه ايضا نظر فانه عم لم يفهم انتفاء المشروط لانتفاء شرطه اذ لا يجب الغفران
لهم على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا قابل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه
وليس هو المدعى ولا يلزم منه واعلم ان الوجه الثالث على تقدير تمامه انما يدل على ان التخيير

المعلق على الشرط عدم عندنا عند عدمه والمقيد ما خصص سواء كان الامر فلم يكن هذا الوجه دالا على
مطلوبه قال قدس روحه احتجوا بامكان قيام غيره مقامه وبقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء
ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه مع عدم ارادة التحصن والجواب ان الشرط
ح احدهما لا بعينه لا ما فرض شرطا والاية انما تقتضي تحريم الاكراه مع ارادة التحصن فينتفي
التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم قد يكون للاباحة
وقد يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو كذلك هاهنا فان مع ارادة البغاء الحاصل من نفي ارادة
التحصن يمتنع الاكراه على البغاء اقول هذه اشارة الى حجة الخصم مع الجواب عنها وهي من
وجهين احدهما انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شيء اخر وح لا يلزم من عدم الشرط مطلقا عدم
المشروط لجواز وجود ذلك الشيء القائم مقام الشرط والثاني المعارضة وتقريرها ان يقال
لو كان عدم الشرط موجبا لعدم الحكم المشروط به لزم اباحة اكراه الفتيات على البغاء عند عدم
ارادتهن التحصن والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة قوله تعالى ولا تكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه تعالى شرط في تحريم الاكراه على البغاء ارادتهن
التحصن فاذا كان عدم الشرط موجبا لعدم مشروطه كان عدم ارادتهن التحصن موجبا لعدم
تحريم الاكراه على البغاء واذا لم يكن محرما كان مباحا والجواب عن الاول انه قيام غيره
الشرط مقامه يوجب كون الشرط احد الامرين اعني ما فرض شرطا وما قام مقامه لا بعينه
وح لا يتحقق عدم الشرط على تقدير عدم احدهما ووجود الاخر لانه الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته
جزئياته وعن الثاني المنع الملازمة فانه لا يلزم من انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل
اذ قد يكون انتفاء التحريم لكون الفعل ممتنعا وهاهنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادة
التحصن يوجد البغاء فيمتنع الاكراه عليه لانه عبارة عن حمل الغير على البغاء كرها
وهو غير ممكن بدون كراهتهن له ولمانع ان يمنع الملازمة بين عدم ارادتهن التحصن
وارادتهن البغاء لجواز عدم تعلق ارادتهن بشيء منهما كما في حالة الذهول عنهما وايضا
لا مفهوم للصفة الامر المعلق لو ريد وعليه النفي بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم لانه

فهو معلق

فهو معلق على الشرط وكلامه في الاول لا في الثاني قال الثاني البحث السادس الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم
الامر المعلق به مثل قوله في الغنم السائمة زكاة لانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر
واما الالتزام فلان ثبوت المعلق على الوصف يصدق مع ثبوته عند عدم الوصف ومع عدمه
ولا يلزم يستلزم العام الخاص اقول اختلفوا في الخطاب الدال على حكم متعلق باسم عام مقيد
بصفة خاصة كقوله في الغنم السائمة زكاة هل يدل على نفي ذلك الحكم عما عدا محل تلك الصفة
كنفي الزكاة عن المعلوفة من الغنم هاهنا ام لا فاثبته الشافعي ومالك واحمد والاشعري ونفاه
ابو حنيفة وجماهير المعتزلة والقاضي ابو بكر والقفال وابن سريج وهو اختيار الامام
والمصنف واحتجوا عليه بانه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل الوصف لدل اما بالمطابقة
او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لما
عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلث واما بطلان الاول والثاني من
اقسام التالي فظاهر ايضا لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف لم يوضع
لنفيه عن غير محل ذلك الوصف والا لكان اللفظ دالا عليه بمنطوقه لا بمفهومه وليس
الكلام فيه ولا لمعنى مشتمل على جزء وهو انتفاء الحكم عن غير محل الوصف واما الثالث فلان
شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين موضوع اللفظ والمعنى المدلول عليه بالالتزام
وهو مفقود هاهنا لان تصور ثبوت الزكاة في السائمة وانتفائها عن المعلوفة ليستا متلازمين
في الذهن لتصور كل منهما مع الذهول عن الاخر ولتجويز العقل ثبوت وجوب الزكاة لهما
وعدمه عنهما كما لو قال زكوا عن كل الغنم او قال لا زكاة في شيء من الغنم ولان ثبوت
الحكم في محل الوصف يتحقق تارة مع ثبوت الحكم في غير محله وتارة مع عدم ثبوته فيه اما
الاول فكقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وقوله ومن قتله منكم متعمدا
فجزاء مثل ما قتل من النعم فان النهي عن القتل ثابت مع انتفاء خشية الاملاق والجزاء
ثابت مع القتل خطأ واما الثاني فكالمثال المذكور وهو قوله في الغنم السائمة زكاة
وح يكون ثبوت الحكم في محل الوصف اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص واذا انتفت الدلالات الثلث

انتفت الدلالة اللفظية مطلقا قال قدس سره وقول ابي عبيدة في قوله عم لي الواجد يحل عقوبته
وعرضه بانه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه مبني على اجتهاده لانه نقل عن
اهل اللغة وفائدة التخصيص اما الاهتمام بالذكر او لسبق بيانه او لسبق مطلوع حكمه او لموافقة
الواقعة او لحاجة السامع او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او لان بيان
المسكوت عنه غير واجب او ليختبر بالمنصوص او يحمل على الاصل كما لو قال لا زكوة في النا
وحقيق منطوق للاشتباه فيه اقول لما ذكر الحجة على مختاره اشار الى ما احتج به الخصم ووجه
الانفصال عنه وقد احتجوا بوجهين الاول ان ابا عبيدة القاسم بن سلام قال بدليل الخطا
حيث قال بدلالة قوله عم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته
ولا عرضه وبدلالة قوله عم مطل الغني ظلم على ان مطل غير الغني ليس ظلما وقوله حجة
لانه من اهل اللغة العارفين بمدلولات الالفاظ والواجد الغني واللي المطل ومعنى احلال
عرضه مطالبته وعقوبته حبسه الثاني ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل الوصف لما كان لتخصيصه
بالذكر دون غيره ترجيحا من غير مرجح والثاني باطل اتفاقا فكذا المقدم وهذا الوجه لم
يذكره المصنف صريحا بل اشار اليه بذكر جوابه والجواب عن الاول ان ابا عبيدة لم ينقل ذلك عن اهل
اللغة وانما قال به بناء على اجتهاده وليس مما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره ثم هو معارض
بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين نفوا القول بدليل الخطاب كالاخفش وغيره والمصنف
لما نقض دعواه بالامر المعلق على الصفة كما فعل فخر الدين لم يرد عليه النقض بما ذكره
ابو عبيدة بكونه حجة وعن الثاني المنع من الملازمة فان هنا اخر فائدة سوى
لفائدة التخصيص وهي اما شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف لتحقق حاجة السامع الى
بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لكونه مسئولا عنه دون غيره او لان
بيان حكم غير محل الوصف من قبل او لسبق مطلوب محل الوصف ببال المتكلم وهذا ات في حق
غيره او لان فهمه فلا يستحق المجتهد في علم تم او ليستدل السامع به على حكم المسكوت عنه
اذ قد يكون ذكر حكم محل الوصف دليلا على حكم غيره كما في قوله تم ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق

بيانه حكم
املاق فانه يدل على المنع من قتلهم عند عدم خشية الاملاق وهي حالة الغنى بطريق الاولى او اخرا
غير محل الوصف اما لكونه غير واجب او ليختبر ببعض آخر يختص به لكونه ولا يتم عليه اقوى
من دلالة اللفظ العام الشامل له وللقسم الآخر ولهذا كان الثاني يحتمل التخصيص دون الاول
او القياس عند من يقول بكونه دليلا ليجتهد المكلف فاستحق الاجر بان يستنبط من التنصيص
على المذكور علية الوصف المشترك بينه وبين غيره عليها المسكوت عنه فيعطيه حكمه فيحصل
ثواب المجتهد او يحمل حكم المسكوت عنه على الاصل وبين حكم غيره لكونه محل الاشتباه كما لو قال
لا زكوة في السائمة فانها لما كانت خفيفة المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح قال
قدس سره تذنيب ان كان الوصف علة لزم من تغيره نفي الحكم تحقيقا للعلية ولا يضر التخصيص
بالذكر التخصيص في الحكم في قوله تم ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولا في قوله تم
وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما لان التخصيص ههنا للعادة وايضا تخصيص الحكم
بوصف في جنس لا يدل على نفيه عما عدا الوصف في غير ذلك الجنس اقول هذا تفريع
على ما تقدم اي ان الوصف المعلق عليه الحكم ان كان علة لذلك الحكم انتفى بانتفائه عدم
ذلك الحكم تحقيقا للعلية ولا يضر التخصيص بالذكر التخصيص في الحكم في قوله تم ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق ولا في قوله تم وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما لان التخصيص للعادة
فان علة الشيء ما يتقيد وجوده بوجودها وعدمه بعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال عدم
ذلك الوصف لكان اما ان لا يستند الى علة اصلا وهو مح اذ التقدير كونه معلولا لذلك
الوصف او يستند الى علة مغايرة لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصه علة له
بل العلة احد الامرين اعني الوصف والعلة المغايرة له وقد فرض الوصف علة له هف
وفيه نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها ولا يلزم من
عدم علامة الحكم ومعرفته عدمه سلمنا لكن لا نسلم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك
الحكم في الجملة على تقدير استناده الى علة مغايرة له فان كون الزنا علة لاباحة الدم
لا يرفع كون الردة علة لها وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس علة لتسخين الماء

اذا لانت

لا يرفع كون النار علة لدفعهم اذا اخذ الحكم مخصصا استعمال التقييد بشيء على سبيل البدل العلة بمعنى المؤثر وهو ظاهر الثاني القائلون بدليل الخطاب اعترفوا بان التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتقييد سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي اما مع ظهور السبب الباعث المغاير للنفي فلا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذلك التقييد رفع ما يتوهم من اباحة قتلهم عند خشية الاملاق ويمكن ان يكون الباعث على التقييد منع العرب عما كانوا يعتادونه من قتل الاولاد من خوف الفقر وح ظهر هذا الباعث فلا يدل التقييد على نفي الحكم عن المسكوت عنه وكما في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله فان الباعث على التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق ومع ظهور هذا الاحتمال يمتنع حصول الظن بكونه لنفي الحكم عما عداه وكما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وكذا لو كان التقييد بسؤال سائل كما لو قال في سائمة الغنم زكوة فقال لمن يجيبه في سائمة الغنم زكوة ففي هذه الصورة واشباهها يمتنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد

الثالث الحكم المعلق على وصف في جنس هل يقتضي انتفاء ذلك الحكم عن غير محل الوصف في غير ذلك الجنس كما في قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي عند القائلين بدليل الخطاب نفي الزكوة عن معلوفة الغنم وهل يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة البقر والابل ام لا قال به بعض فقهاء الشافعية وانكره المحققون وهو الحق واستدل المخالف على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها احتج الاولون بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة لانه وصف مناسب للحكم المعلق عليه وذلك يوجب ظن عليته له وح يلزم انتفاء وجوب الزكوة في جميع صور انتفاء السوم لان عدم العلة يستلزم عدم الحكم ظاهرا لاصالة اتحاد العلة والجواب ان الوصف الذي هو سوم الغنم لغيرها قال رحمه الله البحث السابع الحكم المقيد بالغاية يدل على مخالفة ما بعد الغاية له كان قيل صوموا الى الليل صوما اخر تنبيه لا ينفيه علة في جنس خاص استحالة تيقن سوم الغنم

صوموا

من قولنا

صوموا آخر الليل فلو وجب بعدها لم يكن آخرا اما مفهوم اللقب فليس بحجة عند الاكثر والا لزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله ومفهوم الحصر حجة مثل صديقي زيد والعالم بكر والا لزم الاخبار بالاعم عن الاخص واذا كان العدد علة لعدم الحكم كان الزائد عليه علة لاشتماله على العلة ولا يلزم من انتفاء الناقص بامر انتفاء الزائد وان وجب رعاية الصبح لا يقتضي وجوب الثلاثة واباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزائد واذا ابيح عدد لزم اباحة الناقص ان وجب دخوله كاباحة الخمسين عند اباحة جلد مائة وان لم يدخل لم يجب كالحكم بالشاهدين لا يستلزم الحكم بالشاهد الحكم بشهادة الواحد لا يدخل تحت الحكم بالشاهدين واذا حرم عدد فقد يكون تحريم الاقل اولى كحل استعمال النصف للمرة النجس فتحريم الاقل مساو او قد لا يكون فان تحريم جلد الزاني الكوزين مائة لا يستلزم تحريم المائة فظهر ان تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه عما عداه قال قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى في تقييد الحكم بالغاية كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله لا تقربوهن حتى يطهرن وقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين كالقاضي وابي الحسين البصري اليه واختاره فخر الدين الرازي والمصنف وهو الحق خلافا لاصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء احتج الاولون بان كلمة حتى والى لانتهاء الغاية وح يكون قوله صوموا الى الليل جاريا مجرى قوله صوموا صوما آخره الليل وذلك يمنع من وجوب الصوم في الليل اذ لو كان الصوم ثابتا بعد مجيء الليل لم يكن الليل آخرا ونهاية للصوم وقد فرض كذلك هذا احتج المخالف بان تقييد الحكم بالغاية لو دل على نفي الحكم فيما بعد الغاية لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة المذكورة واما بطلان الاوليين من اقسام التالي فظاهر اذ انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس موضوع اللفظ ولا جزأه واما بطلان الثالث فلما عرفت من اشتراط الالتزامية بلزوم المعنى الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا وهو مفقود ههنا فان تحقق وجوب الصيام

لا الليل فيه بنفسك عن نفي عدم وجوبه في الليل ولا مكان شمول الوجوب لها فانه ومانع من ورود خطاب
وما بعد الغاية مثل حكم السابق وفاقا والجواب المنع من عدم اللزوم فانه لا يلزم من نفي العموم التقييد
يكون آخر الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول الواجب لها لو ورود
خطاب بعد الحكم المقيد بالغاية بشمول بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون سببا لعدم ارادة
حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد من لفظ الغاية حقيقتها كان ذلك صريحا عنه
من خرج النسخ ومثل الموت رفع حكم شرعي ومن المحروم يدعي استحالة وقوع هذا المفروض او نقول
الحكم المستند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند الى الخطاب الثاني وان ما ثبت في الوجوب فهو موجب
حال عدم الاول المسئلة الثانية مفهوم اللقب ليس بحجة والمراد به ان تعليق الحكم على الاسم
لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة فانه لا يقتضي نفي الوجوب عن غير الصلوة وهو
اختيار جمهور الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة وخالف في ذلك ابو بكر
الدقاق من الاشاعرة واصحاب احمد بن حنبل لنا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قولنا زيد
موجود على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان ما عدا زيد غير موجود ويندرج في ذلك الله تعالى
والاخبار بكونه غير موجود وهو كفر اجماعا وكذا قول عيسى رسول الله فانه يقتضي الاخبار
بان من عداه ليس برسول الله تعالى فيدخل في ذلك محمد عم والقول بان محمدا ليس برسول الله
كفر قطعا وايضا لو كان حجة لم يجز الاخبار بالاعم عن الاخص لكونه كذبا والتالي باطل اتفاقا
احتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره امر صالح
للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين هو لذلك وبان القائل لو قال لغيره لست زانيا وليست
امي زانية فهم كل سامع نسبة الى الزنا للمخاطب ولهذا اوجب اصحاب احمد عليه الحد
بذلك والجواب عن الاول ان المخصص يتعلق بغرض المخبر بالاخبار عما اخبر به …
وعن الثاني ان ذلك لا يفهم من مجرد اللفظ بل بسبب اقترانه بالقرائن الحالية ولهذا
كان مختصا بقذف المخاطب دون غيره عند من يقول به وليس هذا الاختصاص
لمجرد اللفظ وهو باطل بل المرجع فيها الى القرينة المسئلة الثالثة اختلفوا في مفهوم الحصر مثل

قول القائل

قول القائل صديقي زيد والعالم زيد هل هو حجة بمعنى انه يكون دالا على ثبوت صداقته لزيد والعلم
لزيد وانتفائهما عن غيرهما ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والغزالي الى كونه حجة وخالف
فيه الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين وهو اختيار المصنف الاول واحتج عليه
بان الصديق والعالم لو انحصر في زيد وعمرو لكان اعم منهما فيكون الاخبار عن الصديق والعالم
بزيد وعمرو اخبارا بالاخص عن الاعم وذلك كذب كما لو قيل الحيوان انسان او الانسان زيد
قيل عليه ان الكذب انما يلزم لو كان الالف واللام للعموم او الاستغراق وهو ممنوع بل هما
ظاهران في العهد … ويكون التقدير بعض صديقي زيد وبعض العالم زيد وذلك صادق ولو
سلم كونهما للعموم وكان مقصود المستدل انما كونه كاذبا على تقدير عدم الدلالة واستغراقا
واحتج المخالف بان هذا التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك والتالي باطل اتفاقا
المقدم مثله بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول في الاصل والعكس متحدان فاذا كانا
متساويين في الاصل كانا في العكس كذلك والجواب المنع من الملازمة والفرق بين الاصل
والعكس … وذلك لان المطلق يجب اجراؤه على حاله في احتمال العموم ما لم يمنع مانع
والمانع متحقق في الاصل وهو استلزامه كون المبتدا اعم من الخبر وهذا غير جائز و
مفقود في العكس لجواز كون الخبر اعم من المبتدا فيبقى على حاله المسئلة الرابعة في الحكم المعلق
بعدد معين هل يدل على حكم ما زاد عليه او ما نقص عنه قال قوم نعم وزعموا ان حكم ما عدا
ذلك العدد مخالف للحكم وانكره آخرون مطلقا وعندنا انه لا يدل على حكم شيء منهما البتة والمحققون
فصلوا ان العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم وجب كون الزايد عليه علة لذلك العدم
لاشتماله على … فان الذي هو علة لذلك العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على العلة لا يكون
علة ولو قال … لعدم اشتماله على علته كان اولى ومثال ذلك قوله عم اذا بلغ
الماء قلتين لم يحمل خبثا فانه دال على عدم حمل ما زاد عليه الخبث لوجود عدم حمل الخبث وهو
القلتين الزايد عليه واذا كان العدد المعين موصوفا بوصف … لم يجب كون ما زاد
عليه موصوفا بذلك الوصف فان اتصافه كحق المبيح بالوجوب لا يقتضي اتصاف

ما زاد عليها به واباحة نكاح الاربع لا تستلزم اباحة ما زاد عليها هذا حكم الزائد واما حكم الناقص عنه
واما الناقص عنه فلا يخ اما ان يكون ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا فان كان الاول فاما ان يكون
الناقص داخلا في الزائد اولا فان كان الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني
مائة فانه يوجب اباحة جلد خمسين وسبعين لان المراد بالاباحة هنا ما لا يحرم مطلقا فيجب
يكون محتملا للوجوب والاباحة فانه لو قال يجب جلد الزاني في المعهود مائة وعشرين
فلما لا يلزم منه كون ما دونه وهو مائة مباحا بمعنى جواز فعله وتركه لان استعمال الحد
واجب وان كان الثاني لم يلزم كاباحة الحكم بالشاهدين فانه لا يلزم الحكم بشهادة الواحد
لان الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين وان كان ايجابا فكذلك
فان ايجاب الزائد يستلزم لايجاب الداخل فيه من اجزائه وان كان حظرا فثبوت تحريمه العدد قد
يكون بما نقص عنه اولى وقد لا يكون والاول كما اذا حظر علينا استعمال نصف القلتين
مع وقوع النجاسة فيه فتحريم الاقل منه اولى ومثال الثاني تحريم جلد الزاني زيادة
على المائة فلا يوجب تحريمه وقد ظهر ان تعليق مطلق الحكم على عدد لا يستلزم نفيه عما
زاد او كان ناقصا والضابط في ذلك ما ذكرناه قال قدس سره البحث الثامن الامر
يقول كلام ... دخل فيه ان تناوله وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه والاعلاء ويمكن ان يقول
الانسان لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر ولا ايضا لان
فائدة الامر الاعلام ولا فائدة في اعلام الانسان نفسه ما في قلبه اقول الامر التي هل
يجوز بتلك الشيء لا فسر ابو الحسين في ذلك تفصيلا مختصرا في الوجيز والمبسوط
وهو ان هذا الباب يتضمن مسائل آ انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل
مع ارادته ذلك الفعل ولا شك في امكانه ب هل هذا القول امر ام لا والحق لا
لان الاستعلاء معتبر في الامر وهو انما يتحقق بين اثنين احدهما آمر والآخر مامور
ومن لا يعتبر الاستعلاء يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص
ونفسه فلا امر اذا اطلقاه ج هل يحسن ذلك ام لا الحق انه لا يحسن لان فائدة الامر

اعلام

بكلام الغير طلبه ولا فائدة في الكلام الشخص نفسه ما في قلبه د اذا خاطب الانسان غيره بالامر
هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام ذلك الغير اما الاول
فان كان متناولا له دخل فيه والا فلا مثال الاول ان يقول ان فلانا يامرنا بكذا ومثال الثاني ان فلانا
يامركم بكذا واما الثاني وهو ان ينقل امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
فهذا يدخل الآمر فيه لانه خطاب مع المكلفين فيتناولهم باجمعهم الا من خصه الدليل وفي هذا
نظر فان ما ذكره في الاول مختص بامر الواحد لنفسه على حدة وليس الكلام فيه بل الكلام في
امر صادر من واحد لجماعة وهو من جملتهم هل يكون منه بجماعتهم في ذلك الامر ام لا وما
ذكره في الثاني هو الثالث من كونه لا يسمى امرا ولا يحسن لا يلزم منه عدم تسميته امرا وعدم
حسنه عند النظر الى العادة فانه قد يقول كبير القوم عند اجتماعهم عنده لنقم لاخذ الى
... كل من ... وهذا لا داعي الى الامر العلائي ويسمى هذا القول امرا والامثلة المذكورة
غير مطابقة لما نحن فيه فان القائل ان فلانا يامرنا بكذا او يامركم بكذا ليس امرا بل مخبرا
بامر فلان وكذا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فان النبي لم يكن امرا بل ناقلا امر الله
ثم قال البحث التاسع الامران ان تعاقبا وتغايرا كان الثاني ناسخا او الاوجبنا
وان تماثلا فان كان هناك عطف تغايرا وان لا فان امتنع التزايد عقلا كالقتل او شرعا
كالعتق او عادة كسقي الماء وحمل على التاكيد ان كان الثاني معرفا بلام العهد والاول الا
ترتب الثاني مثل صل ركعتين صل ركعتين لوجوب الاول واختلف في تقريره
فقيل الجميع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد لا بعينه وقيل انه معين عند
الله تعالى وغير معين عندنا والحق ان كل واحد منها واجب مخير فيه بمعنى انه لا يجب الجميع
ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان بالاصالة لا بالاستقلال وان نقول السيد
لعبده اوجبت عليك احد هذين بحيث لا يجوز لك تركهما ولا اوجب الجمع ولا ايهما شئت
فافعل ولا يستلزم ذلك وجوب الجميع والا لم يعبر بالواحد ولا الايجاب لواحد معين
عند الله لان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه والتقدير ان الواجب غير معين في علمه

عينا والقائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد ما قلنا صح والبطل لان المخير فيه ان كان هو
فقد اتى بالفرض وهو مخير في ترك الواجب والا لم يكن مخيرا فالتقدير خلافه **قوله** واقع
من مباحث الامر اللفظية شرع في مباحث المعنوية وقد عرفت ان الامر يدل على الوجوب فا
الكلام فيه اما في ماهيته او اقسامه او احكامه ولما تقدم الكلام في ماهيته في فصل الكلام الثاني
تحصر الكلام ههنا في الاقسام والاحكام وقدم الاقسام على الاحكام لكون ما ارشد اليه الكلام
ان الوجوب يتعلق بالفعل والمباشر والوقت ولم يجب كل واحد من هذه الاشياء
فيه فبالاعتبار الاول ينقسم الى المعين والمخير وبالاعتبار الثاني ينقسم الى فرض
العين وفرض الكفاية وبالاعتبار الثالث ينقسم الى الموسع والمضيق و ينقسم باعتبار
توقفه عليه وعدمه الى مطلق كوجوب الصلوة ومشروط كوجوب الحج والزكوة والصوم
قدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقيين لانا نأخذ الفاعل من حيث كونه فاعلا
اي موصوفا بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين الفعل متاخرة عنه والزمان من حيث كونه ظرفا
للفعل فيتاخر عنه ولا اشكال في الواجب المعين وانما الاشكال في الواجب المخير وقد
وقع التعبد به اجماعا كما في خصال الكفارة المخيرة وهي العتق والاطعام والصيام
واختلف في تقديره فقال بعض الاصوليين الواجب الجميع لكن يسقط بفعل البعض وقال اصحابنا
ومعتزلة ان الامر بالاشياء على التخيير يقتضي وجوب كل واحد منها وجوبا على التخيير بمعنى
انه لا يجب الاتيان بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها اتى خرج عن العهدة
الا ان الواجب بالاصالة الاحد وهو مخير في تعيين ما شاء منها وقالت الاشاعرة
والفقهاء الواجب واحد لا بعينه قال فخر الدين لا فرق بين هذين القولين في المعنى اصلا الواجب واحد
لان مراد الاشاعرة والفقهاء من وجوب الواحد لا بعينه ليس الا المعنى الذي ذكره المعتزلة
ولهذا الحق المصنف عقيب اختياره وجوب الجميع على التخيير بالمثال الذي ذكره الاشاعرة
والفقهاء لوجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه بوجوب الواحد وعدم وجوب الجميع
لا ذكره واطرافه غير مستبعد ثم قال ان القائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد

اي بهذا القول ما قلناه اي ان كون المكلف لا يجوز له ترك الجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع
وبايها اتى كان واجبا بالاصالة فهو حق والا كان باطلا فان الفعل المخير فيه ان كان هو الواجب
فقد وقع هذا القائل فيما هرب عنه لانه انما فر من القول بوجوب الجميع لكونه مخيرا في ترك
الواجب اذ الاجماع واقع على جواز تركه اي حصل شيء من المكلف بعقاب بتركها وهو لا يصح
لازم له على تقدير وجوب الواحد لا بعينه لانه اذا عين في ذلك الواحد فقد جوز تركه
والعدول عنه الى غيره وان لم يجز لم يكن واجبا على التخيير والمقدر خلافه وقال الفروع
الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا المذهب ينسبه كل من الاشاعرة
والمعتزلة الى الاخر ويجيزه واتفق الفريقان على فساده دليل ان الواجب ان لم يكن معينا
عند الله تعالى استحال ان يتخير فيه الاهي المخير فيه جواز تركه عند الاتيان بدله وكونه معينا
عندنا لم يمتنع الجمع من تركه اسواء ان لم يفعله او لم يأت به بالجميع بما قال **قال** رحمه
احتج المخالف بان المكلف اذا فعل الجميع فان سقط الفرض به كان واجبا وان سقط بواحد
لا بعينه كان المعنى مستندا الى المطلق فقط وان سقط بكل واحد لزم اجتماع العلل على معلول
واحد شخصي معين والجواب ان هذه معرفات **اقول** هذه اشارة الى حجة من لم يكن
الواجب واحدا معينا مع الجواب عنهما وتقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا
لكان المكلف اذا كفر بالخصال الثلاث دفعة فاما ان سقط الفرض عنه بالجميع وهو محال والا
كان جميعها واجبا على الجمع وهو باطل اجماعا واما بواحد منها غير معين فيكون المعنى اعني سقوط
الفرض مستندا الى غير معين اي مطلقا المطلق المعين المخير وهو محال لان الاثر المعين يستدعي
علة موجودة في الخارج لانه معين فما لا يكون معينا لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الاثر وكل موجود في الخارج
المعين اليه واما بكل واحد واحد منها وهو محال ايضا والا لزم اجتماع العلل المستقلة على
المعلول الواحد بالشخص وهو محال ايضا فتعين وجوب واحد معين وهو المطلوب والجواب
اختيار القسم الاخير وهو سقوط الفرض بكل واحد واحد ولا يلزم منه اجتماع العلل المتعددة
على المعلول الواحد بالشخص وانما يكون محالا ان لو كانت العلل بمعنى المؤثرات فاما اذا كانت بمعنى

المعرف فلا استحالة فيه وجعل الشارع معرفات للاحكام لا مؤثرات فيها ويمكن الجواب باختيار
القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقديره وانما يلزم ذلك ان لو
سقط الفرض فيها لا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عدم سقوطه بغيره والحق
ان المسقط للفرض شيء واحد وهو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد وكون
المجموع او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا بمجرد خصوصيته
قال رحمه الله احتج الاخرون بان محل الوجوب ان كان هو الجميع لم يوجد [illegible]
معين لزم حلول المعين في المطلق وهو محال فتعين المعين وليس معينا عندنا فهو معين عند الله
والجواب ان محل الوجوب كل واحد والخطاء نشأ من اهمال الحيثيات اقول هذا اشارة
الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب عنها وتقريرها
ان يقال الوجوب وصف وجودي متعين في نفسه فمحله ان كان جميع الخصال لم يوجد الا بعد
وجوده وهو باطل اجماعا وان كان بعضها فاما ان يكون غير معين فيلزم حلول المعين في
الوجوب في المطلق المبهم وذلك البعض الذي ليس معينا وانه محال لان ما لا يكون موجودا فكيف
يكون محلا للوجود فتعين حلوله في واحد معين وليس معينا الى علمنا وهو ظاهر فتعين كونه
معينا عند الله تعالى وهو المطلوب والجواب ان محل الوجوب هو كل واحد من الخصال لا من حيث خصوصيتها
بل من حيث اشتمالها على الامر الكلي الصادق على كل واحد منها وهو كونها احد الخصال الثلث
ولا يلزم وجوب الجميع على الجمع بل الملزوم لذلك وجوب كل واحد من حيث خصوصيته ما بعينها
والخطاء نشأ ههنا من عدم التفطن لاختلاف الحيثيات على ان هذا الدليل لا يتم على الاشاعرة لان
الوجوب عندهم لا يكون حالا في الواجب لانه خطاب الله تعالى القائم بذاته المتعلق بمتعلقاته ومتعلق
الخطاب الموجه لا يجب كونه موجودا قال رحمه الله يجوز تعلق الامر بالشيئين على الترتيب
وعلى البدل اما مع تحريم الجمع كاكل المباح والميتة والتزويج من الكفوين او مع اباحته كالوضوء
والتيمم وستر العورة بثوبين او مع ندبيته كخصال كفارة الظهار وخصال كفارة الحنث
اقول هذا تفريع على ما تقدم من جواز ايجاب الاشياء المتعددة لا على الجمع وان

الامر

الامر بالشيئين او الاشياء لا على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون الثاني غير مسقط للفرض ما دام
الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قائما مقام الآخر في سقوط
الفرض به وايجاب الثواب والزجر عن العقوبة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال
الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد
بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربع ونحوها عند اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون
فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار المص الى ثلثة منها واما امثلتها فتحريم الاول م
تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب وهو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها
مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقد
المأكول المباح ثم تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المرأة من كفوين فان
الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الآخر والجمع بينهما محرم ح واباحة الجمع بين ما وجبا
على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مرتب على عدم الوضوء والجمع مباح ح واباحة
الجمع بين ما وجبا على البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين كل منهما ساتر لها سترا تاما ح
ندبية الجمع بين ما وجبا على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث
فان الجمع بين الخصال الثلث فيها وهي العتق والاطعام والكسوة مستحب قال رحمه الله البحث
الثاني في الواجب الموسع مساواة الوقت للفعل امر واقع بالاجماع وقصوره ممتنع الا على
ارادة القضاء وكون الوقت فاضلا جائز وواقع لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان
يفضل عنه بحيث لا يخل المكلف بالفعل في ذلك الوقت ويتخير في ايقاعه في كل جزء منه واذا تضيق
تعين ووقوعه ظاهر في الصلوة وما وقته العمر وتخصيص الوجوب بالاول كما يقول بعض الشافعية
وبالآخر كما يقول بعض الحنفية وبالمراعات كمذهب الكرخي تحكم اقول قد عرفت ان وجوب الفعل
باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع وذلك لان الوقت الموظف للفعل الواجب اما ان يكون
مساويا له او زائدا عليه او ناقصا عنه والثالث غير جائز الا عند من يجوز التكليف بالمحال او يكون
الغرض منه القضاء كما لو بلغ الصبي او طهر الحائض وقد بقي من وقت الصلوة مقدار ركعة

والاوّل متفق على جوازه ويسمّى مضيقا واما الثاني وهو المسمّى بالموسع فهو محل الخلاف فذهب
جماعة الى امتناعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق انه جائز عقلا وواقع شرعا اما الاوّل فللعلم
الضروري بعدم استحالة ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او وسطه
او في آخره او في اي وقت من هذه الاوقات اتفق فانه لو فعل لكان ممتثلا ولا نعني بالواجب الموسع
الا هذا اذ لا يمكن ان يقال انه في هذه الصورة لم يوجب عليه شيئا ولا انه اوجب عليه الخياطة موجبا
مضيقا وكل ذلك ظاهر ونعني بالايجاب الموسع ولا امكان اشتراك اجزاء الوقت في المصلحة المقتضية
لايجاب الفعل فيه واما الثاني فلقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن المعلوم ان
ما بين الدلوك والغسق يفضل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة على اجزاء
الوقت اتفاقا وكذلك الوقت للاداء فيما سمّة الحج المذكور مطلقه وقضاء الواجبات ونحوه
الاجماع على ان المؤدي للفعل المامور به على الوجه المذكور في اي جزء كان من اجزاء الوقت يكون
مؤديا للفرض وذلك يؤذن بان ايقاع الفعل في اي جزء كان من اجزاء الوقت مساو لايقاعه
في غيره من تلك الاجزاء في تحصيل مصلحة الواجب وذلك مستلزم لوجوبه فيه اذ لو كان الفعل في
بعض اجزاء الوقت غير محصل لمصلحة الواجب لكان اما مفوتا لها فيكون حراما او لا فيكون ايقاع الفعل
مرة اخرى في جزء آخر غيره تحصيلا لتلك المصلحة وهو خلاف الاجماع واما المانعون فمنهم من زعم
ان وجوب العبادة مختص باوّل الوقت وفعلها بعده يسمّى قضاء وهو مذهب جماعة من الاشاعرة ومنهم من
خصه بآخره وزعم ان الاتي به في اوله يكون معجلا والمعجل في ذلك نظيره داء الزكوة قبل وقتها
وهو مذهب جماعة من الحنفية ومنهم من قال بان الفعل المؤدى في اوّل الوقت لا يكون واجبا ومندوبا
بل يراعى فيه آخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا
كان نفلا وهو منقول عن ابي الحسن الكرخي وهذه المذاهب الثلاثة لا دليل على شيء منها فالقول
بها تحكم اذ الوجوب انما يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى اجزاء الوقت على السواء لا ترجيح لشيء
منها على غيره اذ لو اختص ببعض اجزاء الوقت بدلالة الامر على ايقاع الفعل فيه دون الباقي لكان
خروجا عن هذه المسئلة قال رحمه الله ولا حاجة الى العزم الذي هو بدل كما ذهب اليه السيد المرتضى

لا يعلم او بعزم

رضي الله عنه

رضي الله عنه والجبائيان لانه ان ساوى الصلوة في جميع الامور المعتبرة سقط التكليف به والا لم
يكن بدلا ولانه ان وجب في الوسط لزم تعدد البدل والمبدل والا لزم سقوطه في الاوّل وكان
الامر في اوّل الصلوة خاصة فانها بالبدل بغيره ليل التخيير بالايجاب اقول ذهب السيد المرتضى
رح والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المامور بها في الوقت المذكور لا
يجوز تركها في اوّل الوقت الا بالبدل لها وهو العزم على الاتيان بها في ثاني من اجزاء
الوقت الباقية قالوا لانه لو جاز تركها في اوّل الوقت الى غير بدل لم ينفصل عن المندوب اذ المندوب
ما يجوز تركه لا الى بدل مع حصول الثواب بفعله والصلوة في اوّل الوقت على تقدير عدم
ايجاب البدل بهذه المثابة واذا وجب البدل كان هو العزم للاجماع على كونه هو البدل
على تقدير وجوبه وذهب ابو الحسين البصري وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز الترك
من غير بدل واختاره المصنف وهو الحق وانفصال ايقاع الصلوة في اوّل الوقت عن المندوب
بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر بايقاع الصلوة في الوقت مطلق وايقاعها في اوله او وسطه
وآخره جزئيات له يشتمل كل واحد منها عليه ومثل ذلك المندوب ويجوز تركه وحصول
وحصول الثواب لا يقدح في وجوبه مع انفصاله عنه بما ذكرناه واستدل المصنف على امتناع كون العزم
بدلا بوجوه الاوّل ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة في اوّل وقتها لكان اما مساويا لها في جميع
الامور المقصودة منها فيسقط فرض الصلوة به لان الامر انما اقتضى فعل الصلوة مرة واحدة والعزم
الذي هو البدل قائم مقامها في المقصود منها كما اذا اتى بالصلوة نفسها اذ لا فرق بين الاتيان
بالشيء وبين الاتيان ببدله المساوي له في المقصود منه واما غير مساو لها في المقصود
منها فيستحيل جعله بدلا عنها فان البدل انما يقوم مقامه ويسد مسده في جميع الامور المطلوبة منه
الثاني العزم لو كان بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم في اوّل الوقت على الصلوة في ثانيه ثم عزم
في الوقت الثاني اما ان يجوز تاخير الصلوة الى الوقت الثالث اولا والثاني باطل اجماعا والاوّل
اما ان يكون الى بدل اولا الى بدل والاوّل باطل لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل له
وهو ممتنع لان وجوب البدل على حد وجوب المبدل والثاني هو المطلوب لانه اذا جاز ترك الصلوة

الثالث

في الوقت الثاني لا الى بدل جاز تركها في الاول لا الى بدل للاتفاق على تساوي الوقتين في ذلك
الثاني دليل وجوب العزم بدلا عن الفعل فيكون مدلوله منتفيا اما الاول فلانه لم يوجد من الادلة
سوى الاوامر الدالة على ايقاع الفعل في ذلك الوقت او الكلام في تقديره وهو غير دال على وجوب العزم بدلا عن
الصلوة باحد اقسام الدلالات قطعا ولا ظهورا واما الثاني فلانه لولاه لزم تكليف ما لا يطاق
قال رحمه الله احتج المخالفون بان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت فلا تكون واجبة والجواب
السيد المرتضى حداث بان الفاصل بينهما وجوب العزم والحق ان وجوب العزم من احكام الايمان
ولا يرجع هذا الواجب الى الواجب المخير ولا يسقط الوجوب من الاوامر بتفويت تركها لي
الافعال اول الوقت ووسطه واخره اقول هذه اشارة الى حجة احتج بها بعض الذاهبين
الى اختصاص الوجوب باخر الوقت دون اوله ووسطه وان الصلوة فيهما نفل وتقريرها
ان الصلوة يجوز تركها فيهما اجماعا ولا تكون واجبة فيهما بل نفلا اذ الواجب ما لا يجوز
تركه وما يجوز تركه لا يكون واجبا فلزم ان ايقاع الصلوة فيهما موجب للثواب فيكون نفلا
ولا معنى للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب على فعله اجاب المرتضى بان الفاصل
بينهما اي بين الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين النفل وجوب العزم على الاتيان
به عند الترك في الواجب الموسع وعدم وجوبه في النفل قال عن السيد المرتضى رضي
ان وجوب العزم انما يثبت لكونه بدلا عن الصلوة في اول الوقت او وسطه فهو مبني على ما تقدم
من اضعافه وان عني انه يثبت لكونه من احكام الايمان من حيث ان العزم على ترك الصلوة حرام
لكونه عزما على الحرام فان ترك الصلوة حرام فيكون العزم على الفعل واجبا لعدم انفكاك
المكلف من احد الامرين الا حالة غفلته وهو حق على كل مكلف فهو حق على تقدير تسليم هذه
المقدمات ويفرق الامر بين المندوب والواجب الموسع في اول الوقت بجواز ترك المندوب
مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع وفيه نظر فان جواز الاكتفاء في
اول الوقت محقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق رجوع هذا الواجب
الى الواجب المخير فان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت او وسطه او اخره وجعل

تخيير

تخصيص احدها بايقاع الفعل فيه موكولا الى اختياره لا ان الخيار في خصال الكفارة المخيرة وكان العزم
من خصاله الى الخروج لا يوجب رفع الوجوب عنهما ذكرنا ما اورد هكذا اجيب ويعارض بانه لو كان بعد
في اول الوقت ووسطه لكان ايقاعه فيهما بنية النفل وهو باطل اتفاقا واعلم ان الاقسام التي ترجع
باعتبار المكلف والفعل والوقت فيقسم اليها المذكورة ايضا قال رحمه الله البحث الثالث في الواجب
على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وهو واقع كالجهاد وهو
واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لاستحقاقهم جميع الذم والعقاب لو تركوه ولا استبعاد في
اسقاط الواجب بفعل الغير والتكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به
سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك سقط عن الجميع ولو ظنت كل طائفة عدم الوقوع وجب على كل
طائفة اقول اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمى
وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا لا من مباشر معين
ويسمى وجوبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد الذي قصد به حراسة المسلمين واذلال الكفار فمتى
حصل منه ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقين لحصول مقصود الشارع وهو واجب على جميع
المكلفين المخاطبين به بدليل توجه الذم اليهم ولحوق العقاب بهم عند اتفاقهم على تركه وسفه
قوم متمسكين بان تاركه لا يستحق الذم والعقاب بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب يستحقهما
على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره بعيد واجيب عن
الاول بالمنع من كليته ان اريد بالواجب الواجب كان وان اريد به الواجب على الاعيان فمن كان
اللازم من الحجة ان الواجب على الكفاية ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك بمتنازع ولا ملزوما له
فانه لا يلزم من سلب الوجوب على الاعيان سلب مطلق الوجوب وعن الثاني بانه ليس استبعادا لا حجة
فيه وقد وقع شرعا في قضاء المشرع دين الموسر المطالب به قال قدس سره والتكليف فيه موقوف
على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب
على ظنها ان غيرها لا يقوم به وجب عليها وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرها يقوم به سقط
الفرض عن كل واحد من تلك الطوائف وان كان يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيره

هل يقبل هذا الكلام لا غير ممكن وانما الممكن تحصيل الظن وفي هذا الكلام نظر فان التكليف به ليس
موقوفا على حصول الظن يسقط عند حصول الشك في قيام الغير به وهو خلاف اتفاقا وسقوط
الفعل عن المكلفين لحصول ظن الغالب بان غيره يقوم به ممنوع والاخبار لدى ان يصرح بنفيه الغرض
ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول السقوط الذي هو معلول قبله وحصول
الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل ظنا اما حصول الظن الذي بانه قد
قام به فيمكن ان يقال الغير انه لا يسقط الفعل على الظاهر ايضا لان التكليف بالفعل معلوم و
المسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه بحصول الظن الغالب بقيام
الغير به بشرط استناد ذلك الظن الى سبب الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيره كالظن
المستند الى خبر الفاسق والكافر واعلم انه لو قدم هذا البحث على الذي قبله كان اولى لان
الكلام ههنا في احد الاقسام الاخير للامر باعتبار المامور به الفعل وهو متقدم رتبة على الامور
التي هي من الاقسام اللاحقة للامر باعتبار تعيين وقت الفعل المامور به وهو غير متقدم رتبة في الامر

قال رحمه الله البحث الرابع ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا واجب وحصول التعريف
[illegible] السبب فقط لانه لو لم يجب لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على تقدير ترك الشرط ان وجب الفعل لزم الاول والا فالثاني
احتج المستدل بهم على ان السبب عند وجود السبب واجب لا عند وجود الشرط وان جاز التكليف عند
حصول الشرط جاز التكليف بخلاف السبب الممتنع عدمه عند وجود السبب فلم يكن واجبا فلا
يقع التكليف به والجواب انه خارج عن محل النزاع اقول لما فرغ عن المخصص اقسام الواجب
شرع في المخصص لعوارض اللازمة له تحققا وارتفاعا وقدم الاول على الثاني لتقدم التحقق على الارتفاع
وبدأ باللازم الوجودي وهو الوجوب على اللازم العدمي وهو التحريم وجعل بازاء كل واحد من
هذه الاقسام بحثا الاول في ان وجوب الشيء مطلقا يستلزم لوجوب ما يتوقف عليه واعلم ان
الواجب على قسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زائد على الامر المقتضي كالتكليف بالزكاة المتوقف
وجوبها على حصول المال والحج المتوقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون كذلك وهو الواجب

الواجب مقدمته

المطلق

المطلق كالصلوة الواجبة في حال الطهارة والحدث الا ان وقوعها مشروطا بالطهارة والاول لا نزاع
في عدم وجوب ما يتوقف عليه وذلك الواجب والخلاف في الثاني فذهب اكثر المعتزلة والا
شاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا
للمكلف وفصل السيد المرتضى رحمه الله وافقه فقالوا ان كان ما يتوقف عليه الواجب سببا
لوجوده كان واجبا وان كان شرطا لم يكن واجبا والحق الاول وهو اختيار المصنف واحتج عليه
بانه لو لم يكن واجبا لزم احد الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه
واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ما يتوقف عليه الواجب المطلق ان
لم يكن واجبا جاز تركه وح اما ان يبقى ذلك الواجب واجبا فيلزم تكليف ما لا يطاق لان علة
حصوله حين عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا او لا يبقى واجبا فيخرج
المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما بطلان كل واحد من قسمي التالي فظ وفيه نظر فان الممتنع
انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس
الاول لازما للثاني فانه لا يلزم من عدم ايجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه وايضا ما
ذكرتم بعينه وارد على تقدير ايجاب ما يتوقف عليه الواجب فان ايجابه شرعا لا يستلزم وجوده
بل يجوز عدمه عقلا فعلى تقدير عدمه ان بقي التكليف بذلك الواجب لزم تكليف ما لا يطاق
والا خرج الواجب عن كونه واجبا وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل
لو تحقق حال العدم لما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان يوقع في تلك الحال بل في الحال التي بعدها في
حال وجود ما يتوقف عليه الفعل وح لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق ويشكل هذا على قول
الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل عند مباشرته لا قبلها احتج السيد المرتضى رحمه الله
على ما ذهب اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام ايجاب الشيء ايجاب سببه
فبان مع حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب المسبب عند اتفاق وجود السبب لانه
غير مقدور لوجوبه بسببه واما على الثاني وهو عدم ايجاب الشيء ايجاب شرطه فلان تحقق
الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة للصلوة بل يمكن ان يقع وان لا يقع فجاز التكليف

فيلزم صح

بايقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط لبقاء القدرة عليه والجواب ان هذا التفصيل حق لكنه خارج
عن محل النزاع لانه اذا كلف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود شرطه كان التكليف به مشروطا
بوجود ذلك الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب الشيء مطلقا ثم نقول الدليل على ما
ذكرناه انه السيد اذا قال لعبده اسقني الماء وهو على مسافة ان استلزم ايجاب سقي الماء
ايجاب قطع المسافة التي هي شرط له فهو المطلوب وان لم يستلزم جاز له ترك السقي وعدم ذلك لانه
ان بقي ايجاب السقي في تلك الحال لزم تكليف ما لا يطاق وان لم يبق لم يستحق ذما وعقابا
والعرف يكذبه **قال** رحمه الله ومن هذا الباب ايجاب الصلاتين عند اشتباه القبلة والثوبين
وامتناع نكاح المشتبهة بالاخت ولو طلق احدى الزوجات ولم يعين وقلنا بصحته احتمل تحريم الجميع
والاباحة لان الموجود ما له صلاحية التاثير في الطلاق والزايد على الاقل ليس بواجب كما
في الطمأنينة لجواز تركه وصوم اول جزء من الليل واجب بالتبعية لا بالاصالة وبطلان
الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون
المخصوص احتج المخالف بان المامور به الصلوة مطلقا والمنهي عنه الغصب فتغايرا بل المتعلق
كما في الصلوة في الامكنة المكروهة والجواب ان النهي عن الامكنة المكروهة نهي عن وصف منفك
عن الصلوة كيفا والابل في المعاطن والتعرض للسيل في الوادي ومنع المارة في الجادة ونهيها
اقول هذه فروع على المسئلة المتقدمة وهي استلزام ايجاب الشيء مطلقا ايجاب ما لا
يتم ذلك الشيء الا به واعلم ان مقدمة الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف
عليها صحته والى ما يتوقف عليها العلم بوجوده والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع المسافة
فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها من دون قطع المسافة التي بين مكان المكلف
وبينها وقد يكون شرعيا كتوقف العتق على الملك المستفاد من قوله عم لا عتق الا في ملك
والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى جهة القبلة
عند اشتباهها … مغايرة لها على الاتيان بصلاتين الى جهتين كل واحدة منهما صلوة فان المكلف لا
يعلم التوصل الى القبلة الا اذا اتى بهما وكذلك الصلوة في كل واحد من الثوب النجس والطاهر

المشتبه

المشتبه بالنجس … فانه لا يمكن الصلوة في الثوب الطاهر مع التمكن منه وكان تحصيل اليقين
بذلك انما يتحقق عند فعل الصلوة الواحدة في كل منهما مرة كانتا واجبتين وكذا وجوب اجتناب
فانه مع وجوب عليه اجتناب شيء ولا يمكنه العلم الا باجتناب ما هو مشتبه به كالزوجة المشتبهة
اجنبية باخته فانه يحرم عليه نكاحهما مادام الاشتباه باقيا لان اجتناب نكاح الاخت واجب
ولا يتحقق العلم الا باجتناب نكاحهما معا فكان واجبا ولو طلق واحدة من زوجاته من
غير تعيين فقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال بوقوعه ومنهم من منع منه فان قلنا به احتمل منهم
تحريم الجميع لان اجتناب من وقع طلاقها منهن واجب ولا يتم العلم به الا باجتناب الجميع
فكان واجبا وايضا فكل واحدة منهن يحتمل ان يكون هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا لجانب الحرمة
ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة لان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم غير
معين فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير في الطلاق
عند اقترانه بالتعيين والفرق بين هذا الفرع والفروع الثلثة المتقدمة ان الواجب
هناك في كل فرع شيء واحد معين متميز عن الاخر في نفس الامر
وحصل الوجوب في الاخر لاشتباهه به وعدم امتيازه عنه كما ذكرنا واما هنا فليس كذلك فان
التي يجب اجتنابها فيه واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا عند المكلف ووجوب
الاجتناب متساوي النسبة الى الجميع من غير ترجيح لواحدة منهن على غيرها واما الزايد على
الاقل فيما يكفي في امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بقدر وذلك كالطمأنينة في الركوع
ومسح بعض الرأس فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز لبعض الاجزاء فيه
عن البعض فالكل امتثال الامر فكان واجبا ومنعه اخرون لان ذلك الزايد يجوز تركه والاقتصار الاخرين
على ما دونه فلا يكون واجبا وفيه نظر لانه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار على ما دونه عدم وجوبه
مطلقا فان خصال الواجب على التخيير بهذه المثابة نعم يلزم منه عدم وجوبه على التعيين
لكن عدم الخاص وهو الوجوب المعين لا يستلزم عدم العام وهو مطلق الوجوب والاتساع
في التخيير بين الشيء وجزئه وقد وقع التخيير بذلك كما في الصلوة الرباعية في مواضع التخيير

بين الاتمام والقصر وكالقراءة سورة وبعضها بعد الحمد في بعض الصلوات هذا ان امكن الاتيان
بالاقل دون الزايد فاما اذا لم يمكن كان الزايد واجبا لانه مما لا يتم الواجب الا به واما صيام
جزء من الليل وغسل جزء من الرأس فانما تابعا لوجوب صوم النهار وغسل الوجه لما بينهما من
التقارب وتوقف العلم بصوم النهار بتمامه وغسل الوجه باجمعه عليهما فهما مما لا يتم الواجب الا به
واما الصلوة في الدار المغصوبة فهي باطلة ولا يسقط بها الفرض عند اصحابنا وذهب الجبائي وابنه
واحمد بن حنبل وهو مروي عن مالك ووافق على ذلك القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين
الا في سقوط الفرض بها فانهما قالا به مع بطلانها لنا ان الصلوة ماهية مركبة من امور منها
الحركات والسكنات وهما ماهيتان مركبتان متقومتان في شيء واحد وهو شغل الحيز اذ الحركة
عبارة عن شغل الحيز بعد شغل حيز قبله والسكون عبارة عن شغل حيز واحد اكثر من زمان
فاذن شغل الحيز جزء من ماهية الصلوة في الدار المغصوبة وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة في الدار
المغصوبة مامورا بها لكان ذلك الشغل مامورا به لان الامر بالشيء ملزوم للامر بما لا يتم ذلك الشيء
الا به على ما تقدم فيكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه في حالة واحدة
واندفع وفيه نظر فان حاصل الدليل انما يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة غير مامور بها
ولا يلزم من ذلك كونها باطلة ولا كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك ان لو لم تشتمل على الصلوة
المامور بها اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان المامور به هو الصلوة مطلقا
وهي جزء من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود الكل ملزوم لوجود الجزء فاذن حصول الصلوة
في الدار المغصوبة مستلزم لحصول الصلوة المامور بها اعني مطلق الصلوة وايضا فلا نسلم ان شغل
الحيز منهي عنه اذ لو كان كذلك لكان الخروج منهيا عنه ضرورة كون ذلك الشغل جزءه فيكون
الشغل مامورا به منهيا عنه لكونه مقدمة للخروج المامور به والامر بالشيء يستلزم النهي عن
ضده على ما ياتي والهيئة العبادات يدل على الفساد احتج المخالف بان الصلوة في الدار
المغصوبة لها اعتباران يغاير كل منهما الاخر وهما كونها صلوة مطلقا
وكونها تصرفا في المغصوب واذا تعددت الاعتبارات امكن ... الحمامات ومعاطن الابل

وهو اول الطلوع وعند الزوال فانها واجبة باعتبار كونها صلوة ولا تصح باعتبار ايقاعها في الاوقات
المكروهة وكما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فدخل وخاطه فانه يحكم
بكونه ممتثلا بالخياطة ومعاقبا على الدخول والجواب ان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق
التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر وقد عرفت ان الامر بالشيء امر بلوازمه فلو كانت هذه
الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به مع كونه منهيا عنه هف وليست كذلك الصلوة في الامكنة
المكروهة فان النهي هناك انما هو عن امر مقارن للصلوة غير لازم لها اما لكونه معرضا للتعثير
عند الصلوة في المعاطن والتعرض للسيل عند الصلوة في جوف الوادي ومنع المارة عند الصلوة
في جادة الطريق والتعرض لوسواس الحمام عند الصلوة فيه فان الشارع قال لا تتعرض للتعثير
عند الصلوة في المعاطن ولا تمنع المارة بصلاتك في الجادة وكذا باقيها وهذه الامور غير لازمة
للصلوة بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار المغصوبة على ان بعض الناس ذهب الى بطلان
الصلوة في الامكنة المكروهة والمثال المذكور غير مطابق فان دخول الدار ليس جزءا من الخياطة
بخلاف الحركات والسكنات في الدار المغصوبة فانهما اجزاء الصلوة فيها وغير منفك عنها سبب
الكراهية ان كان لازما للصلوة في الامكنة كان مساويا للغصب بالنسبة الى الصلوة في الدار المغصوبة
وان كان مفارقا لم تكن الكراهية لازمة للصلوة في تلك المواضع وهو باطل اتفاقا ولانا ننقل
الكلام الى الصلوة حال حصول سبب الكراهية فانه قد اجتمع فيها وصفا الوجوب والكراهة
في حالة واحدة وجهة واحدة وان سلمنا دان على انا نمنع من كون ما ذكر سبب الكراهية قال رحمه الله
الخامس الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد العام لانه ليجيبه ولا يتحقق الا بالمنع من الترك
واما الضد الوجودي فلازم بالعرض وما يعين ذكر لا يكون فعله واجبا وقول الكعبي
بوجوب المباح ضعيف وكونه يتوسل به الى ترك الحرام يعني ما صابه وقول بعض الفقهاء بوجوب الصوم
على الحائض والمريض والمسافر خطاء فان جواز الترك ينافي الوجوب وايجاب القضاء
لوجود سبب الوجوب اقول هذا شروع في هذا البحث في مسئلتين الاولى في ان الامر
بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام والمراد بالضد العام ترك ذلك الشيء المشتمل على الكف

ولعدم الاستعداد الوجودية من الافعال لما قدر لذلك الشيء كالقيام مثلا فانه [illegible]
بالذات وما اشتمل على تلك القدرة من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء [illegible]
واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وصار اليه
محققوا الفقهاء [illegible] وهو اختيار المصنف واحتج عليه بان الامر بالشيء دال
على جوازه [illegible] الاذن في فعله والمنع من تركه والدال على المركب دال على
جزئه [illegible] فاذن الامر بالشيء دال على المنع من تركه [illegible]
[illegible] الامر بالشيء [illegible]
[illegible]
[illegible] الاولى ما احتج به الاشاعرة وهو ان [illegible]
[illegible] بامر الشارع بالشيء [illegible]
الاستلزام [illegible] ما احتج به السيد المرتضى [illegible] وبعض متاخري الاشاعرة وهو ان
الامر بالشيء قد يكون [illegible]
[illegible] والجواب عن الاول [illegible]
الاستلزام [illegible] من جواز الامر بالشيء [illegible]
الاستلزام [illegible]
[illegible] الامر بالشيء [illegible]
الذي هو الترك لما تقدم من كون الامر بالشيء [illegible]
في فعله والمنع من تركه فالمقتضي للايجاب [illegible] المنع من الترك [illegible]
[illegible] والاضداد الوجودية المنافية للمامور به كالقيام [illegible]
والحركة [illegible]
الامر [illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
وبعض الفقهاء انما [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المنوي والحج [illegible]
[illegible] في الاعمال [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] واجبا وحراما [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
شيء لزم اجتماع المتنافيين والشرع ولان الترك هنا واجب [illegible]
ايضا لزم تطبيق ما لا يطاق [illegible]

المحققة بين الايام الاخر والقضا لا يتوقف على تحقيق وجوب الاداء على سبب الوجوب كالتقوم
وهو الوجوب من التسمية وهو القدرة الشي لعينه وبقوا على الابرآ على كونه بلا عذر على القول
على سبيل الاحتمالات لما ذكرنا من ثبوت التنافي بين الوجوب وجواز الترك الا بوقفه لا
تعارض بامثال هذه الاحتمالات المقيدة للظن المنقبض عن عموم المجاز قال وكذا اذا
نسخ الوجوب بقي الجواز لان المقتضي للجواز وهو الامر موجود والمنافي وهو النسخ لا
يصلح ان يكون معارضا لان رفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه لنسخ الغزالي لان
الجواز المعنى الاخص مختلف وبالمعنى الاعم لا يوجد الا في ضمن احد القيدين وهو اما جواز
الاخلال كما في المندوب او عدمه كما في الواجب فلا يبقى بدونهما والجواب ان الناسخ
يرفع احد القيدين وهو امتناع جواز الاخلال كما في المندوب او عدمه كما في الواجب فيبقى
الاخر اقول المطلق من المباحث في الاحكام الا انه الوجوب حال تحقيقه شرع في الحكم الا بعد زوال
بغير وهو نسخه ولنعلم ان وجوب الشي اذا نسخ هل يبقى جوازه ام لا فذهب فخر الدين واتباعه
الى بقائه والغزالي والمصنف لم اختار هنا مذهب فخر الدين وفي النهاية مذهب الغزالي
واحتج على ما اختاره ههنا بما ذكره فخر الدين الرازي في المحصول وتقريره ان يقال
المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول
فلان الامر متحقق وهو مقتضي للوجوب على ما تقدم والوجوب ماهية مركبة
من جواز الفعل والمنع من الترك فيكون مقتضيا لكل منهما لانهما جزء له لكون المقتضي للمركب
مقتضيا لكل جزء من افراده اذ في نفس المركب واما كون المانع منه مفقودا فلان المانع
اما متغير حكم الاصل بعد نسخ الوجوب وهو غير صالح للمانعية لان النسخ انما يقتضي
رفع الوجوب المركب من الجزئين المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه
معا وقد يكون برفع احدهما على ما هو من قبيل العام لا يدل على الخاص مطلقا فانه الادلة
لمنع الوجوب على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه وهو المطلوب واما الثاني فظاهر وعوض
المصنف في النهاية بالمنع من بقاء الجواز الذي هو جنس شامل للواجب والمباح

لان رفع

لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا ومن بقاء المقتضي لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى
مقتضاه قطعا وكون زوال الحد الجزئي لا ينافي انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر
لجواز رفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما معا وهو قوله فان بقاء الجواز ثم المتحقق يقتضيه
اقلا والاصل استمراره والمنع لا يرفع بالمحتمل قوله التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه
قطعا قلنا المقدر انما هو نسخ الوجوب لا نسخ الامر الذي هو مقتضي الجواز ورفع لا يتحقق
القطع بعدم بقاء ذلك الجواز لاحتمال رفع الوجوب برفع قيد المنع من الترك فقط
الترك فقط وكون زوال الحد الجزئي لا ينافي انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر
بل يحتمل الامرين بقاؤه وهو ما ذكرنا من الاحتمالين المذكورين فان قلت رفع الوجوب
الذي هو مقتضى الامر يستلزم رفع الامر ضرورة استلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته
ومع رفعه يرتفع الجواز ايضا لارتفاع مقتضيه ويبقى الحكم كما كان قبل ورود الامر من تحريم او
اباحة او غيرهما قلت لا استلزام انما يتحقق لو كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا اي
بلا شرط وليس كذلك فان اقتضاءه للوجوب مشروط بعدم طريان الناسخ على مقتضاه
ومع ذلك لا يستلزم ارتفاع الوجوب ارتفاع مقتضيه الذي هو الامر وان ارتفاعه بارتفاع شرط
تحققه بل النظر ذلك واحتج الغزالي بان الجواز الذي جعل جزءا من الوجوب اما ان يكون
بالمعنى الاخص اعني رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم اعني جنس الواجب
والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا والاول ممنوع لانه ينافي الوجوب
ضرورة استلزام الوجوب ثبوت الحرج في الترك وهو مناقض لرفع الحرج عنه الذي هو
جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور والثاني لا يمكن تحققه الا بفصل يقوم مقامه وهو لحاق
الحرج بالترك كما في الوجوب او برفعه كما في المندوب والمباح وهو هنا مقيد بفصل
ثبوت الحرج في الترك فاذا ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس لاستحالة تقومه منفكا عن فصل
والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس وانما يلزم ذلك
ان لو لم يتحقق عند ارتفاع الفصل الاخر اما لو تحقق الفصل الاخر فلا لان الجنس

يحتاج الى قصدما من غير تعيين ولا ريب في انه مع ابقاء الحرج بالقول موجب تحقق
وهو الفصل الاخر وهو المراد بالبقاء في قولهم يبقى الاخر الثبوت اي ثبت الاخر
لانه لما لم يكن متحققا من قبل واما ابتداء ثبوته عنوانا يقال نقيضه ولفظ البقاء يدل
على الثبوت الذي هو حينئذ لم يرد الحدوث بالتعيين ويعبر القوم هنا اما من باب اطلاق
اسم الكل على الجزء وتسمية الشيء بما يؤول اليه قال قدس سره الفصل الرابع في المأمور به وفيه
مباحث الاول يمتنع تكليف ما لا يطاق لانه قبيح وهو الله تعالى منزه عنه احتجت الاشاعرة
بان الامر مكلف بالايمان وهو ممتنع منه اما اولا فلانه معلوم العدم فلو جاز وقوعه
لزم محذور لزم انقلاب علمه تعالى جهلا واما ثانيا فلان الافعال مستندة اليه تعالى
والا لزم الترجيح من غير مرجح ولانه تعالى كلفه بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به
النبي صلعم ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلفه الجمع بين التصديق والتكذيب ولان التكليف ان وجد
حال الاستواء الذي يمتنع معه الفعل لزم التكليف بما لا يطاق وكذا ان وجد حال الرجحان
لوجوب الراجح وامتناع المرجوح فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق والجواب
ان فرض العلم فرض المعلوم لان شرط المطابقة والامتناع لاحق وهو لا ينافي الامكان
الذاتي الذي هو شرط التكليف ولو صح هذا الدليل لزم نفي قدرته تعالى والقادر يرجح
احد مقدوريه لا لامر ويعارض بمرتبع والتكليف بالتصديق من حيث [illegible]
عن النبي صلعم لا ينافي الامر بالايمان لا من هذه الحيثية ويمتنع تكليف الضدين في الاخبار
عن المكلفين بالايمان لجواز ورود الاخبار بحال غفلتهم والتكليف ثابت حال الا[illegible]
بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو مردود [illegible] واعلم انه لا خلاف للاشعرية [illegible]
بالله تعالى قال [illegible] من مباحث الامر شرع في مباحث متعلقه وهو الفعل المأمور به
وقدم البحث عن المأمور به على البحث عن المأمور لدلالة الامر عليه بمجرد ذكره من غير احتياج
الى قرينة وافتقاره في الدلالة على المأمور الى انضمام قرينة [illegible] او ذكر لفظ
الخبر [illegible] عليه فانا قولك اضرب يدل على الضرب المأمور به بمجرد ذكره ولا يدل على المأمور

الابقرينة

الا بقرينة [illegible] بالخطاب وكذا قولك ليضرب زيد فانه انما دل على زيد بلفظ الوضع
له ولولاه لم يفهم من مجرد قولك ليضرب واعلم ان الناس اختلفوا في تكليف ما لا
يطاق فذهب اصحابنا الامامية والمعتزلة الى امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا في نفسه
كالطيران في الهواء او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين والحق الاكثرون
على جوازه ثم اختلفوا في وقوعه فقال به شيخهم ابو الحسن الاشعري تارة [illegible]
واخرى فرق اصحابه فمنهم من [illegible] في العدم وفصل اخرون فقالوا بوقوع التكليف
بالممتنع بالغير ومنعوا من التكليف بالممتنع لذاته كالجمع بين الضدين [illegible] الغزالي
وصاحب الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح ولا شيء من القبيح فهو غير واقع من الله تعالى ينتج
تكليف ما لا يطاق غير واقع من الله تعالى اما الصغرى فهو معلوم بالضرورة فان العاقل
يجزم بقبح تكليف الاعمى بنقط المصاحف والزمن الطيران في الهواء والعاجز نقل
الكواكب عن مواضعها وجعل القار ابيضا والثلج اسود او نقطع بقبح من صدر منه ذلك
الى [illegible] والجهل واما الكبرى فقد برهنا عليها في علم الكلام [illegible]
تنزيه المخلوق من هذه الامور ونسبتها الى الخالق [illegible] مع نقص المخلوق وكمال
الخالق واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى [illegible] علم [illegible] الكفر
بالايمان [illegible] والايمان يمتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه
محال [illegible] لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال [illegible] المعدوم والملازمة
بينة بنفسها الثاني ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومتى كان كذلك كان تكليف العبد
بالفعل كان تكليفا بما لا يطاق اما الاولى فلانه لو لم تكن مخلوقة لله تعالى [illegible] فعل
العبد [illegible] امتناع صدور الفعل لا من فاعل [illegible] والثاني
فلان العبد ان لم يتمكن من الترك [illegible] من الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم
يتوقف ترجيح جانب الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير
مرجح وهو محال بالضرورة وان توقف فان وجب الفعل فذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم

والوقوع [illegible]
وافقهم

الخبر وان كان من فعل المعبود ان البحث ... ولكن الا ... بعد حصول المرجح
واما الثاني فظاهر ان الثالث انه ... الاتفاق والايمان عبارة عن تصديق النبي
او اعتقاد صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به انه لا يصدق ... صار مكلفا
باعتقاد صدقه وباعتقاد عدم اعتقاد صدقه وهذان الاعتقادان متضادان لاستحالة
الجمع بينهما والا لزم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند عدم
اعتقاد صدقه الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف بالجمع بين الضدين
وهو ... فكان تكليفا بما لا يطاق الرابع التكليف ... على المكلف حال استواء
الداعي الى الفعل والترك وحال ترجح احدهما ... على الاخر وعلى كلا التقديرين فا
التكليف باحد الطرفين اعني الفعل والترك تكليف بما لا يطاق اما على التقدير الاول فلا
لان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف به يكون تكليفا بالممتنع وهو غير
مقدور واما على التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكلاهما غير
مقدور فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق وهو المطلوب والجواب عن الاول انه ...
العلم بعدم الايمان هو بعينه ... لعدم الايمان اذ العلم ... بالمطابقة للمعلوم ...
يكون امتناع الايمان المفروض العدم امتناعا لاحقا ... الغير وهو لا ينافي امكان
الايمان الذاتي ... لان ما بالذات لا ينافي ... عما ... من ...
... والتكليف بالفعل انما هو ... بامكانه الذاتي وهو محقق
وايضا هذا الدليل ... لزم ... تقدير ... ما هو ... المعلوم ... الا ما ...
وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور ... مقدور ... ذلك
باطل بالاتفاق وعن الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر ... الجائع
اذا حضر عنده رغيفان متساويان يتناول احدهما وكذا العطشان اذا حضر ... متساويان
فانه ... لا لمرجح وايضا يعارض ... فانه ... مقدورا ...
لا يقدر على الفعل لم يكن قادرا وانه قدر ... فان ... الى مرجح ترجح احدهما على

الاقوى

٩٣

الاخر فقلنا الكلام في ذلك المرجح ... وان لم يفتقر الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وما كان
جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف بالتصديق فان التكليف با
عتقاد عدم ايمانه من حيث اخبار ... و تكليفه بالايمان ... خبرية فلا تضاد و
ايضا بالمنع من تكليفه بتصديقه في عدم ايمانه وان كان ... اخبر ...
... قال بعضهم او حال عقلية او لا ... اعلام لا تكليف بما اخبر به
و تكليفه بتصديق النبي في جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال والا لزم تكليف
... اعتقاد صدقه فيه وهو باطل اتفاقا قوله ومنع التكليف
بالضدين والاخبار عن المكلفين بالايمان اشارة الى جواب حجة اخرى لم يقرره من الوجوه
الثالث لم يذكرها المصنف في هذا الكتاب تقريرها انه تعالى قد اخبر عن قوم معينين
انهم لا يؤمنون كقوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون مع انه تعالى كلفهم
بالايمان اتفاقا ... يلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين ... في الوجه الثالث
نقول ايمانهم ممتنع لاخباره تعالى ... اذ لو كان ممكنا ... وقوعه لزم الكذب في
اخباره تعالى ... مع اتفاقا ... من لزوم تكليف الضدين الجواب ... هذا
... التكليف او نقول انما يلزم التكليف بالضدين اذا
كلفوا بتصديقه في ... وهو ... ... بالاخر ... بعدم
... نعم ... لا ... في ... فلان اخباره تعالى تابع
للعلم التابع لعدم ايمانهم فلا يكون ... ولو كان اخباره تعالى مقتضيا الوجوب الجزم
وامتناع نقيضه لزم ... قدرته ... على ما اخبر بعدمه وانا ... يتعلق بوجوده وعدمه
وغير ذلك من افعاله وهو باطل بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل انما هو حال
استواء الداعي الى الطرفين ... ايقاع الفعل ... تلك الحال لا فيما بعد مع ان هذا
الوجه ... في حق الله تعالى ... جوابنا ... واعلم ان الخلاص الاشعرية عن ...
... في هذه الوجوه كما قدمنا ... با ... الاربع اما كونه تعالى ... غير ... ذلك

١٢٠

اليقضوني

او القدرة في صحة على كون العبد غير قادر والباقي قوله تعالى بتمسكهم بالايمان قوله ويمنع بالتخلف في الاخبار عن المكلفين بالايمان يتعلق بالمكلفين لانا الاخبار لا نرى اخبر عنهم بعدم الايمان

البحث الثاني والامر بفروع الشريعة لا يتوقف على الايمان لانه عام فيدخل فيه الكافر ولقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية ومن يفعل ذلك يلق اثاما وهو راجع الى ما تقدم وكذا قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ولا دخول لهذا في الامر اعترضوا بانها لو وجبت عليهم فاما حال الكفر او بعده والاول باطل لان ادائها ممتنع وكذا الثاني لسقوطها عنه والجواب المنع من عدم القدرة لامكان ان يصدر منه مع تقديم الايمان كالصلوة على المحدث وايضا المراد من الآخرة هنا العقاب عليها في الآخرة لا يعاقب على ترك الايمان

اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة على ان الكفار مامورون بالايمان وخالف في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرايني من فقهاء الشافعية ومن الناس من قال بتناول النهي لهم دون الامر ولا ثمرة لهذا الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق على انهم ما داموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام على الصلوة واذا اسلموا لم يجب عليهم قضاها وانما ثمرته في الآخرة وهو انهم هل يعذبون على ترك هذه الفرائض كما يعذبون على ترك الايمام لا احتج اصحابنا ومن وافقهم على مختارهم بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات عليهم ثابت والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلا ندراجهم تحت الاوامر العامة بالعبادات كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى وان اعبدوني هذا صراط مستقيم وهو خطاب يتناول الجميع وقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله تعالى ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة واما انتفاء المانع فلانه ليس الا الكفر المقدور وذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون على ازالته بايجاد ايمانهم وايقاع العبادات بعده كما يتمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها وهذا نظر المنع من وجود المقتضي

ماموربن بفروع الشريعة كالصلوة والزكوة والحج كالنهي

والاولى

والاولى الذي لا يشتهر لا دون التي عليه لاجل ان يكون التعليق للمامور بهما وفيها رفع الايمان الصلوة القيامة عليه فانها مخوفة من التعبد وهو التذلل والخضوع وهما موجودان فيه والايات الا خبر تمام غير خارجية يتعلق بوجوبها التزوج البالغة الصبي لمكان من الحج من الآية الاولى وعدم تحقق شرائط ايتاء الزكوة فيهم من الآية الثانية وما لا يقضيها على التكليف من كون العام المخصوص ليحجه الثاني ان الله تعالى حذف بانهم على ترك هذه الفروع ومتى كان كذلك لم تكن واجبة عليهم اما الاول فلما بينا من الآيات الدالة على ذلك ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين على ما حكم بعقاب التسبب الآية المذكورة وجعلها ترك الصلوة واطعام المسكين فظ عليه انه حكاية عن قول الكفار وهو ليس بحجة لا كذبهم وثانيا قوله تعالى حكاية عنهم ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد بالمصلين المسلمين فانه قد يطلق لفظ المصلين ويراد به المسلمين كما ورد في الحديث نهيت عن قتل المصلين ومراده المسلمون فقط سلمنا لكن لا نم انه عليهم فعلهم في سقر تركهم الصلوة والزكوة وانما علقوا الجميع التكذيب بيوم الدين ولا يلزم من كون الجميع علة كون كل واحد من اجزائه كذلك والجواب انه لو كان كذلك لبين الله تعالى كذبهم فيما حكاه لم يكن في حكاية الله عنهم فائدة مع ان كلامه تعالى يجب حمله على ما هو الاكثر فائدة والمانع عن حمل المسلمين في حكاية عنهم قد بين الله تعالى كذبهم فيها بقوله انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله تعالى الا انهم هم الكاذبون ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون وحمل المصلين على المسلمين وان امكن لكن حمل يطعم المسكين عليهم غير ممكن لكن يطعم ولو لا كونها كل واحد من الافراد له مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن التنصيص على الباقي وجعل جزءا من الموجب مع ان المقصود المطلوب انما يتم بكونه شيء من المذكور جزءا من الموجب ويمنع فيه عدم ايجاب نطعم المسكين على المسلمين الآية الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا جعل الله تعالى مضاعفة عذابهم على الافعال المذكورة فجعلها

قتل النفس والزنا وهذا لا يرد على القائلين بالتفصيل لان هو دليلهم على جواز مؤاخذته
وانما يرد على الحنفية وبقي جاسوس وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان ذلك كناية عن الجمع بل
الظلم المذكور وهو الشرك لان ذلك انما يشار به الى البعيد واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب العذاب من الاول
على الجمع ترتبه على كل واحد من افراد الامور الثلاثة فقوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى
رتبه على ترك الجميع ومن جملته الصلوة فيكون مذموما على تركها وفيه نظر المنع من الملازمة
اذ لا يلزم من ذمه على مجموعه ذمه على كل واحد من افراده كما تقدم والمكذبان اتصفهم تحصيل مقتضى
الايمان باطنا وظاهرا فضحت عن الاول بقوله فلا صدق ومن الثاني بقوله ولا صلى واخبر
عن كفرهم ظاهرا وباطنا وعبر عن الاول بقوله ولكن كذب ومن الثاني بقوله وتولى
اعلم واما الثاني فظاهر انه لا معنى للوجوب عليهم الا انهم يعذبون او يذمون على ترك التاسي للنفا
بتناولهم النهي عن الفروع ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم الامر بها اما الاول فللاجماع على انهم
يحدون على الزنا ويقطعون على السرقة ولا تناول النهي لهم لما كان كذلك واما الثاني فلان النهي
انما تناولهم ليكونوا متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي عنه لمكان
المناسبة والاقتران وهذا المعنى بعينه حاصل في الامر فانهم متى تناولهم الامر يكونون متمكنين
من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاتيان بالمأمور به وفيه نظر المنع من كون الوصف المذكور
علة وعلى تقدير تسليمه لا نسلم تحققه في الفرع فان ... مساواة المصلحة بسبب امتثال الاوامر غير
معلوم ... المصلحة ... العبادة كالصلوة مثلا لو وجبت على الكافر لكانت اما ان يجب عليه حال
الكفر او حال الايمان والثاني يقتضي ... المقدم شطر الشرطية ... وانما بطلان الاول
فلان الصلوة الشرعية ممتنعة من حال الكفر والممتنع لا يكون مقدورا فلا يقع التكليف به لان التكليف
الاسلام
مشروط بالقدرة واما بطلان الثاني فللاجماع على سقوطها عنه بالاسلام ولقوله ... يجب ما قبله
والجواب المنع من امتناع الصلوة حالة الكفر انما الممتنع ايقاعها حالة الكفر ... من حال الكفر
ولسنا نقول انه مكلف بذلك بل نقول انه مكلف في حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا او في حال
بان تقدم الايمان عليها كالمحدث فانه مكلف بالصلوة وفاقا لانه يتوقف صحتها على الحدث ... توقفها
وثاني الحال

وثاني الحال مع تقديم الطهارة عليها وايضا فان المراد بالوجوب هنا معاقبتهم على تركها والفرقة لا
بعاقبتهم على ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر فانه على تقدير تسليم سقوط العبادة بالايمان وعدم
حال الكفر لو كلفنا بها لزم تكليف ما لا يطاق او الشارع ان ... الشارع الكافر ايقاعها
حال الكفر الذي يمتنع تحققها معه لزم الاول وان ... حال الايمان المسقط لها لزم الثاني الا ان يكون
قد طلب الفعل حال لا طلب الفعل وهو تناقض وليس كذلك المحدث بالنسبة الى الصلوة لان الطهارة
الرافعة للحدث ليست مسقطة للصلوة ولا متطلب لها ... مع ايقاعها عقيب الايمان رافع للكفر
وايضا يلزم كون العبادة ممتنعة من الكافر من حيث ان ايمانه ملزوم لعدمها في حالتي وجوده وعدمه
اما الاول فلانه سبب في سقوطها واما الثاني فلانه شرط لها وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط
والتعذيب على تركها متفرع على التكليف بها فاذا امتنع امتنع والحق في الجواب انه منع من كون الايمان
مسقطا للعبادة فانه ... مع بقاء وقت العبادة وجبت عليه اجماعا بل هو مسقط لقضائها بعد فوات
وقتها ان كانت مما يقضى والا فلا ويلزم من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضاء وهو مسلم واعلم
ان المصنف اجاب بالمنع من امتناع العبادة حال الكفر وعلق ... بعدم القدرة لو سلم ...
للامتناع والمنع ... يكون متعاقبا ملازمة واما القائلون بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر
المتنع والنهي من حيث ان الاتيان بالمأمور به غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الى النية المتعذر
حصولها من الكافر حال كفره واما اجتناب المنهيات فانه ممكن اذ لا يحتاج فيه الى نية فتعين القول
به لما تقدم من الايات واجيب بوجهين احدهما ما نقل عن السيد المرتضى ره وهو ان هذا
القول قول ثالث خارق للاجماع لاتفاق الناس على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا
والثاني ان هذا الفرق باطل لانه ان عنى تمكنه من اجتناب المنهيات من غير اعتبار امتثال خطاب
الشارع فهو متمكن من الاتيان بالاوامر كذلك وان عنى تركها لغرض نهي الشارع فهو ممتنع
حال عدم الايمان لامتناع امتثال الاوامر فالحاصل مساواة المنهيات للاوامر في ان الاتيان
بهما امتثالا ... انما يمتنع من دون الايمان ولا من جهة الحقيقة ... فبطل الفرق قال
... الحقيقة ... الامر يقتضي الاجزاء ... الاتيان ...

على وجهه والاتيان اما بجملتها الذي فلزم التخيير بالانطباق او بغيره فلا يكون الماتي به تاما
ولانه ان اكتفى بادخال الماهية في الوجود ثبت المطلوب والا لزم اقتضاء الامر التكرار احتجوا بوجوب
اتمام الحج الفاسد والجواب انه مجز بالنسبة الى الامر الثاني وغير مجز بالنسبة الى الامر الاول لانه لم
يأت به على وجهه **اقول** المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب
يقتضي الخروج عن عهدة ذلك الامر او سقوط القضاء على ما عرفت من تفسير الاجزاء المعتبر
واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنيين وذهب ابو هاشم
والقاضي عبد الجبار الى عدم اقتضائه الاجزاء بالتفسير الثاني واختار المصنف الاول واحتج
عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج المأمور عن عهدة التكليف باتيانه بالمأمور به على وجهه لكان
اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان الاول فلانه يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير يكون
من جملة المأمور به والتقدير انه اتى بالمأمور به على وجهه وح يكون المأتي به اولا ليس تمام المأمور به بل بعضه
وقد فرضناه تمام المأتي به هذا خلف الثاني ان الامر ان اقتضى خروج المكلف عن العهدة بادخال
ماهية المأمور به في الوجود مطلقا ثبت المطلوب لان ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضى
الاتيان بالمأمور به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيهما نظر لانهما
انما يدلان على الخروج عن العهدة عند الاتيان بالمأمور به ولم يدلا على ان الخروج عن العهدة بالاتيان
بالمأمور به ومعنى الاجزاء هو الثاني لا الاول ولهذا قال المصنف في تفسير قوله الامر يقتضي
الاجزاء يعني خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمأمور به ولم يقل بالاتيان بالمأمور به
لكون الباء موضوعة للسببية ومع هذا واحتج الخصم بان الاتيان بالمأمور به لو كان مجزيا لكان
اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مأمورا به والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والجواب ان اتمام
الحج الفاسد مجز بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس بمجز بالنسبة الى الامر الاول بالحج لانه
لم يأت باتمام الحج الفاسد بالحج المأمور به اولا على وجهه فلا جرم لم يخرج عن عهدة
التكليف به وان خرج عن عهدة التكليف باتمامه المستفاد من الامر الثاني **مسألة** جماعة

البحث

البحث الرابع قد بينا ان الامر لا يقتضي الفور فاذا ورد مطلقا ولم يفعل في اول اوقات الامكان ثم فعل
لعدم تعرضه لوقت دون اخر فان كان مقيدا بوقت ولم يفعل فيه فالجواب لا يقتضي وجوب القضاء لان ما
ذكر الوقت لم يتعرض الامر له بنفي ولا اثبات فلا يدل على وجوب فعله فيما بعد ولكن الامر قد يستتبع
القضاء ونحوه لا يستقيم **اقول** لما فرغ عن الاتيان بالمأمور به وكونه مقتضيا للاجزاء شرع في ما يقابله
وهو الاخلال بالمأمور به واعلم ان الناس اختلفوا في ان الاخلال بالمأمور به هل يقتضي قضاءه ام لا
وتحرير المسئلة ان المأمور به اما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت كقوله صل او صم فاذا لم يأت
المكلف به في اول اوقات الامكان هل يجب الاتيان به فيما بعد بالامر الاول او القضاء يحتاج
الى دليل مستأنف قال نفاة الفور باقتضاء الامر الفعل ثم لان الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج
عن العهدة الا به واما القائلون باقتضاء الامر الفور فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي
ومنهم من لم يوجبه الا بدليل منفصل قال في المحصول ومنشأ الخلاف ان قول القائل افعل معناه افعل
في الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث وان عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه افعل في الزمان
الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في سائر الازمنة
وان قلنا بالثاني لم يقتض فصارت المسئلة لغوية وفيه نظر فان ذلك انما يتم لولا النزاع في اقتضاء
الامر المطلق الفور [illegible] مطلقا [illegible] او اقتضى
الى الدوام وهو النظر فلا الصورة الثانية ان يرد الامر مقيدا بوقت كقولهم صل يوم الجمعة ولم
يفعل حتى انسلخ ذلك اليوم هل يقتضي القضاء ام لا قال المحقق الاصوليين لا وقال بعض
الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان الامر المقيد بوقت
لا يتناول غيره ولا يدل عليه بنفي ولا اثبات اما الاول فظاهر فان قول القائل افعل يوم الجمعة لا يتناول
غير يوم الجمعة البتة الا ان يقال ان معنى قولنا افعل يوم الجمعة افعل يوم الجمعة والا ففيما بعده
لكنه خروج عن محل النزاع اذ يكون الدال على طلب الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم
الجمعة بل يكون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره من الايام وليس الكلام فيه واما الثاني فظاهر
وقد ظهر بما تقدم الثاني ان الامر لو وقت تارة يستتبع القضاء كما في الصلوة اليومية وصيام شهر

رمضان وتارة لا يستقر كما في صوم النذر والكفارة فيكون مطلق الامر بالوقت اعم من المستقر لفظا
ومعناه وح لا يكون دالا على احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص احتج المخالف بوجهين الاول ان
الواجب والمقيد بالوقت ان المعنى المطلق والواقع في ذلك الوقت واداءات الثاني لزمه
الاول اما الاول فلان المطلق جزء من المقيد وايجاب الكل يستلزم لايجاب كل واحد من اجزائه
واما الثاني فلان الثاني ان الوقت المعين للعبادة كاجل الدين فكما ان الحين لا يسقط الدين
بتاخيره عن اجله كذا العبادة لا تسقط بتاخيرها عن وقتها والجواب اما الاول فلان الايجاب
المقيد يستلزم ايجاب المطلق لا مطلقا اي في اي وقت كان بل في ذلك المقيد فاذا امتنع ذلك
المقيد لم يبق ذلك الوجوب واما الثاني فلان القياس على الدين الموقت ضعيف لعدم الجامع
مع ان الفرق ثابت من حيث ان ايجاب الفعل في وقت معين لا بد ان يكون لحكمة تختص بذلك
الوقت والا لكان ايجابه في غيره دون غيره ترجيحا بلا مرجح فاذا فات ذلك الوقت فقد فات تلك
الحكمة فلم تقع المصلحة الا بعد فيها بخلاف اجل الدين الذي جعل ارفاقا للمديون فان
الغرض منه ايضا ان المصلحة في الحلول تكون من الاستيفاء وهو لا يختص باجل بل كلما اتى

قال رحمه الله البحث الخامس الامر بالكلي امر بجزئي معين واذا امتنع وجوده بدون
الجزئيات فانه يستلزم وجوب احدها لا بعينه لان الواجب لا يتم الا به والامر بالامر بالشيء ليس
امرا بذلك الشيء لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع **اقول** وهذا البحث مشتمل على الاول
في المطلوب بالامر الكلي ذهب قوم الى ان الامر بالماهية الكلية ليس امرا بشيء من جزئياتها على التعيين
كالامر بالبيع فانه لا يتناول البيع بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش لاشتراكهما في مسمى البيع ولان
... والمبيع ان لا يتهما عن صاحبه بخصوصه وما به الاشتراك معاير لما به الامتياز وغير مستلزم
فاذن الامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشيء من الخصوصيات لعدم دلالة العام على الخاص بشيء
من الدلالات الثلث والقياس هنا البيع بثمن المثل ومنعنا من البيع بالغبن الفاحش لدلالة
القرينة عليه وقال الاخرون المطلوب بالامر الكلي امر جزئي لان المشترك بينهما امر كلي يمتنع
وجوده عينا فيستحيل تعلق الامر به لاستدعائه الطلب امكان الفعل واستحالة الكلي الطبيعي وجود

في الامر

في الاباحة فالا لا تصلح المتحقق عينا وكونه لا يوجد الا في شخص لا يقتضي عدمه مطلقا ومع ذلك فان
بانه المطلوب احد الجزئيات ان المطلوب والحوسيين فيها مفوض الى الاختيار وان اراد انه غير معين
لان كلا منهما يتحقق فيها وفي الاستلزام الثاني ان الامر بالامر بالشيء امر لذلك المامور بان يامر بذلك الشيء
لزم تكليف الصبيان ذهب المحققون اليه وذهب قوم منهم الاولون الى انه كان الامر بالامر بالشيء امرا ثانيا
ثابتا بذلك الشيء لزم تكليف الصبيان والتالي باطل اجماعا ولقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث من
الصبي حتى يبلغ الحديث والمقدم مستلزم له بيان الملازمة ان قوله عليه السلام لاولياء الصبيان ابدا مروهم
بالصلوة فهو لمروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وايضا لو كان كذلك لزم صحة كون الولي مامورا
امرا نفسه في صورة ما اذا امر غيره ان يامره بفعل والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج
الاخرون بان ذلك مفهوم من قول الملك لوزيره قولوا لفلان افعل الفلاني فيجب عليه ذلك
مفهوم من قرينة المقام وهو كون الوزير مبلغا عن الملك لا من مطلق لفظ الامر بالامر

قال رحمه الله البحث السادس في انه لا معنى ما امر به لان الامر لوجوب وهو يقتضي انه
ثم هو تكليف والاباحة ليست تكليفا لانتفاء الطلب فيه ولا يقع التكليف الا بفعل
والمطلوب في النهي هو كف النفس عن الفعل والفعل حال وجوده ولهذا فلا يقع التكليف به
خلافا للاشعري **اقول** وهذا البحث مشتمل على الاول ذهب المحققون الى ان المندوب
مامور به حقيقة وخالف في ذلك الكرخي وابو بكر الرازي من الحنفية لنا ان الامر حقيقة
في الوجوب على ما تقدم فلو كان المندوب مامورا به لكان واجبا فيجتمع النقيضان اعني الوجوب
والندب في الشيء الواحد والاتح وهل هو تكليف قال الاستاذ ابو اسحق نعم لانه لا يخلو عن
كلفة ومشقة فانه سبب الثواب فانه يفعل كانت المشقة والتكليف في فعله وان تركه كانت
في فوات ذلك الثواب وربما كان اعظم وكذا اشق من الفعل وقال ابو الحسين لا لانه طالم
بل في تركه حرج لم يكن فيه مشقة كالمباح ورد قول الاستاذ بلزوم كون حلالا ثانيا ...
على الفعل لكونه سببا للثواب وهو طلب تكليفا لانه ان فعله فالمشقة في فعله وان تركه ففي فوات
الثواب المرتب عليه وهو باطل اتفاقا الثاني قد زعم الاستاذ ان المباح داخل تحت التكليف خلافا

اليا قوت لان التكليف بالشيء يستدعي كونه مطلوبا ولابد فيه من ترجيح لجانب المطلوب على الاخر
ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الاخر احتج الاستاذ بانه قد ورد التكليف باعتقاد اباحته فيكون
تكليفا والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من التكليف باعتقاد امر التكليف بنفس ذلك الامر
الثاني قد ذهب الاشاعرة الى ان المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثيرة
ان المطلوب بالنهي نفس ان لا يفعل المنهي عنه واختاره المصنف هنا الاول واحتج عليه بالمنع
عليه بان الترك في الحيوانات التي تكليف والتكليف انما يكون بما يكون مقدورا للمكلف والعدم
الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف اما اولا فلان القدرة لابد لها من اثر والعدم نفي محض يمتنع
كونه اثر القدرة واما ثانيا فلان العدم الاصلي حاصل فيمتنع التكليف بتحصيله لاستحالة تحصيل
الحاصل واذا امتنع كون العدم مطلوبا بالنهي تعين ان المطلوب به امر وجودي هنا فعل ضده وهو
الضد واحتج ابو هاشم بان من دعي الى الزنا فامتنع منه مدحه العقلاء على ذلك الامتناع مع غفلته
من فعل ضد الزنا وذلك يؤذن بان متعلق التكليف به او المدح الامتناع ما ليس بوجودي وسمعه
والجواب ان العقلاء انما مدحوه على انه لم يفعل الزنا والعدم ليس بمقدور على ما تقدم
فيكون الامتناع امرا وجوديا وهو فعل الضد الرابع قال الخامس اختلفوا في ان التكليف بالفعل هل يتحقق
قبل مباشرة المكلف او حال مباشرته اياه فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني من الاشاعرة الى
الاول والحق باقي الاشاعرة على الثاني حجة الاولين ان الفعل حال وجوده غير مقدور
والا لزم تحصيل الحاصل وكلما ليس مقدورا لا يقع التكليف به على ما تقدم فتعين تحقق التكليف
قبل المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا بالفعل الا حال مباشرته لم يتحقق العصيان لان تارك الامر غير
مكلف والثاني باطل اتفاقا فالمقدم مثله حجة الآخرين انه لو امتنع كونه مكلفا بالفعل حال
حدوثه امتنع كونه مكلفا به مطلقا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الفعل اما ان
يكون ممكنا في الزمان الاول اعني السابق على زمان وجود الفعل او لا يكون فان كان ممكنا
فليفرض وقوعه فيه من غير لزوم محال لان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال فيكون مكلفا به بالفعل
حال وجوده وان لم يكن ممكنا كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع والجواب المنع من الملازمة

والفعل في الزمان

والفعل في الزمان الاول ممكن من حيث هو وممتنع من حيث فرضه متقدما على زمان الفعل اذ لو فرض
الفعل فيه لم يكن متقدما على زمان الفعل وقد فرض كذلك هذا خلف وح لا يلزم تحقق التكليف بالفعل
حال حدوثه ولا يلزم من كونه ممتنعا في الزمان الاول كونه ممتنعا مطلقا والتكليف به ح ليس تكليفا
بما لا يطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان تكليفا بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان في ذلك الزمان
تكليفا بايقاعه في الزمان الثاني او مطلقا فلا والتحقيق ان الفعل ممكن في كل واحد من
الزمانين على البدل مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل او نفس زمانه وممتنع اولا
من حيث فرض احدهما متقدما على الفعل والاخر نفس زمان الفعل **قال** رحمه الله الفصل
الخامس في المامور وفيه مباحث الاول المعدوم ليس بمامور لان امر خطاب الموجود سفه والله تعالى
منزه عنه واحتج الاشعري بانا مكلفون بالشرائع بامر الرسول صلعم والجواب المنع من استناد
التكليف الى الرسول صلعم بل الرسول صلعم اخبر بان كل من يأتي الى يوم القيامة يكلفه الله تعالى باحكامه
ولا يكون هذا اخبارا للمعدوم لئلا يلزم الخلف **اقول** اكثر العقلاء على امتناع توجه الامر
الى المعدوم وخالف الاشاعرة في ذلك وزعموا ان المكلفين مامورون في الازل بامر الله تعالى مع كونهم
معدومين ح لنا ان صريح العقل قاض بقبح امر المعدوم فان من جلس في بيته وامر ونهى غير
حضور مامور ومنهي عده العقلاء سفيها مجنونا والله تعالى منزه عن ذلك ومن الحجج المشهورة
الاشاعرة انا نا في امتناع امر الغائب مع وجوده لعدم فهمه ونحوه اما المعدوم فاحرى
بانا مامورون بالشريعة بامر الرسول صلعم مع كوننا معدومين حال امره وبان الشاعرة انما توجه
علينا ان لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما مامور وليس كذلك بل نقول ان الامر يقتضي
وجوده في الحال شرائطه التكليف الذي يوجد فيها بعد يصير مامورا به وهذا المعقول
والجواب المنع من كوننا مامورين بامر رسول الله صلعم بل تكليفنا بالشريعة وامرنا بها من الله تعالى
حال وجودنا واستجماعنا شرائط التكليف والنبي صلعم اخبر من حضر بذلك بان قال كل
من يوجد من المكلفين الى يوم القيامة فان الله تعالى يكلفه بما كلفهم به وليس هذا اخبار المعدوم
حتى يلزم الخلف وهو السفه والنقص اللازم لامر المعدومين بل الموجودين الحاضرين عنده

الا عن خطابه والاحلام عن الشارع بما ذكره لان احكام العقلا يقع بها في المعدوم ويكون
سفها ونقصا معطل لتجويز كونه امرا المعدوم والا لما تحقق الحكم بقدمه مع الخلو عن جميع ما
سواه وهو عدم جواز وجود المامور تلك الحال وعدم كون الشخص الذي يوجد فيما بعد بعينه
مامورا كما قالوا **قال** رحمه الله البحث الثاني الفهم شرط التكليف فالغافل ليس بمامور لقوله صلى
رفع القلم عن ثلثة ولان الفعل مشروط بالعلم فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق
احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا فتكليف الغافل لانه لم يعلم
معرفة الامر قبل معرفة الآمر ولان الغرامة تجب على المجنون والصبي ولقوله تعالى لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على
المجنون لانه من باب الاسباب والمراد بالآية التمثيل **اقول** اتفق اكثر العقلاء على ان التكليف
شرط بفهم المكلف وعلمه بالمكلف به اذ التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جائز
لانه جار مجرى خطاب البهيمة سواء كان الخطاب امرا ونهيا فالغافل غير مامور واستدل المصنف
على ذلك بوجهين سمعي وعقلي اما السمعي فقوله عم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن
النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فان قلت مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف
عن هؤلاء الثلثة وذلك لا يدل على انتفاء التكليف عن كل غافل بحيث يندرج فيه السكران
والمغمى عليه ونحوهما قلت لا نسلم ذلك وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن الثلثة
لكنه يدل على انتفاء التكليف عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة في
رفع القلم عنهم عدم فهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق ذلك في كل غافل فيثبت له هذا الحكم
الاتيان بعد بفعل واما العقلي فلان فعل المامور به مشروط بعلمه بالضرورة اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا
عن قصد الاتيان به وهو ممتنع من دون العلم ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال باحكام
افعاله على علمه وهو باطل اتفاقا ولان المقصود من التكليف ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة
والامتثال لقوله عم انما الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من دون العلم بالآمر والمامور به
ظاهر ولو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق احتج المخالف بوجوه الاول ان
الامر



الامر ورد بمعرفة الله تعالى بقوله فاعلم انه لا اله الا الله فالمامور بها ان كان عارفا لزم امره
بتحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان وان لم يكن عارفا امتنع منه معرفة امر الله
تعالى اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر بدون الآمر وقد توجه اليه الامر في حال يمتنع فيه
العلم به فلا يكون الامر مشروطا بالعلم الثاني لولا ان التكليف مشروطا بعدم الفهم لم يجب
على الصبي والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوه والتالي باطل فانهم ضامنون ما اتلفوه في تلك
الاحوال اتفاقا وكذلك يجب الزكوة في اموالهم والصبي ايضا مامور بالصلوة وذلك يؤذن
بتكليفهم الثالث لو لم يصح مخاطبة الغافل لم يصح منه تعالى مخاطبة السكران والتالي باطل لقوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة
ظاهرة اذ السكران حال سكره غافل فيه والجواب عن الاول ان معرفة الله تعالى واجبة
عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر لما ذكره وغيرهم فان اقتضاء العقل لوجوب المعرفة
لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام تثبت بالعقل والشرع معا والحق ان هذا
الامر لم يرد بمعرفة الله تعالى بل بمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر والآمر لا تتوقف على معرفة
الوحدانية ونفس وحدانيته معلومة للمكلف من جهة التصديق والمامور به العلم التصديقي
بها فلم يكن المامور غافلا لا عن الامر ولا عن الآمر ولا عن المامور به وعن الثاني بمنع الملازمة
فان وجوب ضمان قيمة المتلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا
لهم بل هو من باب الاسباب والتكليف حينئذ الولي وصلوة الصبي ليس مامورا بها من جهة
الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وعن الثالث
ان المراد بالسكران ههنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل وقوله
تعالى حتى تعلموا ما تقولون اي تتكامل فيكم الفهم والفطنة وقيل الآية وردت قبل تحريم الشرب
والمراد نهيهم عن السكر وقت الصلوة مثل قوله لا تمت وانت ظالم اي لا تظلم وقت
تجيء الموت ولفظ حتى على التاويل الاول بمعنى الغاية وعلى الثاني بمعنى كي **قال** رحمه الله البحث
تكليف المكره جائز لانه قادر ويجب على المامور ايقاع الفعل على وجه الطاعة ... وما

الا ليعبدوا الله مخلصين وقوله عم انما الاعمال بالنيات وخرج عن شيئا ب النظر المرجب
للوجوب وارادة الطاعة والامر المشروط اذا علم الآمر عدم الشرط المعتزلة على منعه لان عدم
عن شرط ببقائه اذا علم بقائه استحق الامر والا لزم تكليف ما لا يطاق وجوزه قوم لاشتماله
على مصلحة توطين النفوس على الفعل مسائلة وقد يكون التوطين نطقا في الاخرة ونافعا
في الدنيا بان يمتنع من الفساد والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصلحة ينشأ من نفس
الامر او المامور به وقد يحسن لمصلحة ينشأ منهما ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة على من
افطر ثم حصل المسقط من الاغماء او الحيض او الجنون او الموت والاختلاف في جواز التكليف
مع جهل الآمر بوقوع الشرط وعدمه قال قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اختلفوا
في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا فجوزه الذين جوزوا تكليف ما لا يطاق جوزوه واما الذين
منعوه فقالوا ان لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه لبقاء القدرة المصححة له وان
بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا وعدمه ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا واعداما
لعدم قدرته على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف ما لا يطاق لقوله عم رفع عن امتي
الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع المواخذة لامتناع حمله على حقيقته
حمل على اقرب مجاز اليها وهو عدم المواخذة ورفع المواخذة على الشيء يستلزم رفع التكليف
به وهذا انما يدل على عدم التكليف لا على تحريمه وعدم تحقق الثانية يجب على المامور ان يقصد
ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة للآمر والامتثال وهو المراد بالنية والدليل
عليه قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص الا بذلك وقوله
عم انما الاعمال بالنيات [illegible] النظر المرجب للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة
غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه ولا كونه مامورا به الا بعد اتيانه به وهذا يأتي على
رأي الاشاعرة القائلين بوجوب النظر شرعا [illegible] والمعتزلة فلا لان وجوب النظر عندهم
عقلي غير مستفاد من الامر الثاني ارادة الطاعة فانها واجبة [illegible] ولا فيها النية والا لزم
التسلسل الثالثة الامر المشروط اعني الذي يكون متعلقه وهو الفعل المامور به مشروطا بشيء

على بعض

على بعض توجهه الى المامور مع علم الآمر بعدم شرطه كامره تعالى زيدا بصيام غد مع علمه بموته او جنونه في الغد
او حيضها منعت المعتزلة كافة منه وجوزه القاضي ابو بكر والغزالي واكثر الاصوليين والخلاف في
[illegible] العالم بفوات الشرط كالامر السيد عبده بخياطة ثوب في غد مع جهله بموته قبل مجيئه
الاول احتج ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع ولا شيء من الممتنع بمامور به فلا شيء من الفعل مع
عدم شرطه بمامور به اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه لو كان مامورا به لزم تكليف ما لا يطاق
وهو ممتنع لما تقدم وبانه لو صح لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم
احتج الآخرون [illegible] الفعل [illegible] ان يقال انه
موجود مستجمع لشرائط التكليف مع علم الآمر بانه يموت في الغد [illegible] بل الحق ذلك
لا ينفي من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون ذلك التوطين نطقا
في المعاد ونافعا في الدنيا لتأكيد الزجر عن المعاصي لمناهية وتحرزه عن طرف الفساد اصلا
ولا يحسن ان يستعمل السيد عبده بامر يخرجه عليه مع عزمه على نسخه امتحانا له وان
يقول الانسان لعبده [illegible] مع علمه بعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل
وامتحانه [illegible] والاصل في ذلك ان الامر كما يحسن لمصلحة ينشأ من فعل المامور به فقد
يحسن لمصالح تنشأ من نفس توجهه الى المامور وبهذا يظهر الجواب عن الاول فان تكليف
ما لا يطاق انما يلزم ان لو كان الغرض من الامر ارادة متعلقه اعني الفعل المامور به اما اذا
لم يكن الغرض ذلك فلا والجواب عن الثاني بمنع الملازمة وثبوت الفرق بين الاصل والفرع
وهو انتفاء ما ذكرناه من الفوائد على تقدير علم المامور بعدم الشرط وتحققها على تقدير جهله
والحق ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لاشتماله على اعتقاد المامور ارادة الآمر
الفعل المامور به منه والواقع خلافه ولان حسن الامر لو كان لمصلحة المتعلقة لم يبق فرق
بالحقيقي ولا دلالة على الامر بالايجاد ولا على النهي من منعه ولا على كون المامور به حسنا
وما ذكروه من الامثلة فلو سلم حسنهما لكان وجه التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد
او الوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة على من افطر في نهار رمضان

وعدمه
ثم عرض له في بقية ذلك النهار ما يسقط فرض الصوم عنه من الاغماء و الجنون و الحيض و الموت
فمن قال بالاول قال لا كفارة لظهور عدم امره بصوم ذلك النهار وهو مذهب الامامية
واحد قولي الشافعي ومن قال بالثاني قال بوجوبها لاقدامه على افساد صوم مامور به
قبل طريان المانع منه مسئلة البحث الرابع فيما يتعلق بالمكلف و المكلف والفعل
اما المكلف فيشترط حسن الامر منه تمكين العبد من المامور به بخلق القدرة و الآلات من
العلوم وغيرها وكون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا وكون الثواب
على ذلك الفعل مستحقا ويعلم انه تعالى يستحقه به وان يقصد تعالى بذلك الايصال الى الثواب
حتى يكون تعريضا فان الغرض من التكليف التعريض للمنافع والمانع بما تقدم واما المكلف
فيشترط تمكنه من ايقاع الفعل على الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه من فعل
الله تعالى وجب عليه فعله كالقدرة و العقل وان كان من العبد كالارادة و الكراهة لم يجب
عليه تعالى فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها وان كان مما يصح استناده اليه تعالى والى العبد
نحو كثير من العلوم و الالات جاز ان يفعله تعالى وان يلزمه فعله واما الفعل فشرطه الا يكون
ويختص من المكلف دلالة ان يختص من الغير في تحقيقه فانه يجري مجرى المستحيل ويختص منه
على جهة الاختيار وان يكون حسنا وان يحصل له صفة زائدة على الحسن بان يكون فرضا
او نفلا ويشترط في الواجب زيادة صفة وجه يقتضي وجوبه اذ ما لا وجه لوجوبه
يقبح ايجابه ويجري مجرى تحسين القبيح وتقبيح الحسن والحد الواجب لو ان نعمه
لم يجز ذلك واجبا واما الامر فيشترط تقدمه على وقت الفعل بحيث يتم الغرض في
الامر به وذلك التقدم من دلالته على وجوب الفعل وترغيبه فيه وبعثه عليه وما زاد على
ذلك من التقدم فلا بد فيه من مصلحة زائدة وهل يشترط تمكين المامور من الفعل
ما راجعه عليه من حين الامر المتقدم الى حين الفعل الحق عندنا انتفى التقدم مطلقا
بعض المخالفين فيمنع امر العاجز اذا علم انه تعالى انه يتمكن حال الحاجة اقول لما ذكرنا
هيئة الامر واقسامه وجملة من احكامه اشار هنا الى شرائط حسنه التي مع تحققها يكون حسنا
ومع عدمها

ومع عدمها او عدم بعضها يكون قبيحا وذكر ان الامر ذا اركان ثلثة آمر ومامور وفعل مامور به لكن ان
يرجع شروط حسنه اليه نفسه وانما اولا من هذه الاركان الثلثة والمصنف اشار الى كل واحد من
هذه الاقسام الاربعة الاول ما يرجع الى الامر وهو المكلف و يشترط في حسن الامر منه تمكين العبد
المامور من الفعل المامور به بان يخلق له القدرة عليه و الالات التي يفتقر في امتثاله اليها من
انواع العلوم وغيرها وكون الفعل المامور به بان يخلق له القدرة عليه مما يستحق به الثواب
بان يكون واجبا او ندبا وان يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا وان يعلم انه تعالى يستحقه
ان امتثل فلم يحبط طاعته بكفره وان يقصد تعالى بذلك ايصال الثواب الى المكلف حتى يتحقق
كون التكليف تعريضا لاستحقاق المكلف الثواب اذ الغرض من التكليف انما هو التعريض للمنافع
والمانع بذلك وفيه نظر فان شرط الثاني مما يتعلق بالفعل المامور به و الثالث هو الثاني
بعينه و الرابع انما يعتبر في اوامره تعالى وهو مقصود بالبحث هنا انما اورده فانما
يشترط في حسن الامر ولفظه حسن الفعل المامور به وتمكين المامور منه وثبوت غرض فيه
اما الثاني ما يتعلق بالمامور اعني المكلف وهو بشروط احدها كونه متمكنا من ايقاع الفعل
المامور به على الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه تمكنه من ذلك الفعل فعلا له تعالى
قدرته وجب على الله تعالى كالقدرة و العقل وان كان فعلا تحت فعله وقدرته كالارادة والكراهة
لم يجب على الله تعالى فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها ان كان ايجاب الفعل المامور به مطلقا
غير مشروط بحصولها لما عرفت من وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به واما ان كان مما يصح حصوله
من الله تعالى ومن العبد نحو كثير من العلوم و الالات جاز ان يفعله الله تعالى وان يلزمه فعله
ان لم يكن الوجوب مشروطا بحصوله فان قلت هذا التقسيم دال على انه تعالى لا يصح منه فعل
ارادة العبد ولا كراهته مع صحة فعل العبد اياهما و الامكان هذا التقسيم وما يتبعه واحدا
... قدرة الله تعالى جميع الموجودات قلت عدم صحة فعلها تعالى ايجابا ليس لعدم قدرته
وعدم صحة فعل الله ارادة العبد
تعالى عليهما بل لان ذلك موجب للالجاء باعتبار وجوب حصول الفعل عند وجود القدرة و الارادة
وانتفاء الصوارف وعدم صحة الفعل منه تعالى غير ملزوم لعدم قدرته عليه كما في القبائح

ما يتعلق بالفعل المأمور به وشرطه ان يكون ممكنا في نفسه وان يصح حصوله من المأمور به ولا يكون الاول
امر بايجاد الفعل فيخرج عن الثاني امر بخلق المأمور به واذ لا يتعلق العجز الحصول من شخص في نفسه
به مع امتناعه من ذلك الغير لانه بالنسبة الى من لا يصح منه مع ممتنع وصرف المستقبل الا بالنسبة
بالنسبة الى الانسان ولا يكون ايضا محظورا من المأمور به مطلقا لا بد من الحظر منه على وجه
الاختيار فان الالجاء ينافي التكليف وان يكون حسنا او يختص بوصف زائد على حسنه يقتضي
رجحان وجوده بان يكون فرضا او نفلا ويشترط اذا كان الامر على جهة الوجوب اختصاص
الفعل بوجه يقتضي وجوبه لانه لو لم يكن كذلك لم يجب كما لا يقع تحسين القبيح وتقبيح
الحسن ولهذا لو وجب كفران نعمة منعم بغير ذلك الكفران واجبا واعلم ان الامر المشروط حسنه
الامر ليس المراد منه حقيقته وهو الوجوب حسب ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه
الندب وما ذكره من الدليل على اشتراط كون الواجب مختصا بوجه يقتضي وجوبه دال على اشتراط
كون المندوب مختصا بوصف يقتضي ندبه الرابع ما يتعلق بالامر نفسه ويشترط
فيه ان يكون متقدما على الفعل بزمان يحتاج اليه المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه
المطلوب من علمه بوجوبه عليه وبعزمه فيه وبعثه عليه والقيام بما يحتاج اليه من المقدمات
ان توقف على مقدمة والجبرية يزعمون ان الامر المتقدم على الفعل انما يكون اعلاما وتعريفا
المكلف بما يكلف به والامر الحقيقي انما يتوجه حال الفعل وقد تقدم بطلان كلامهم في هذا
الباب واذا تقدم الامر على الفعل بزمان زائد على القدر المحتاج اليه في الامتثال
وجب ان يكون في ذلك التقدم مصلحة زائدة على المصلحة الحاصلة في الامر به وهل
يشترط تمكن المأمور من الفعل وانتفاء علمه منه بوجه الامر اليه الى وقت الفعل الحق
انه لا يشترط اذا اقتضى ذلك الامر مصلحة للمأمور وليعرض المخاطب فقد يحسن امر العاجز
عن فعل في وقت بذلك الفعل في وقت آخر اذا علم انه يرتفع عجزه ويتمكن منه حال حضور
حضور ذلك الوقت الآخر **قال** رحمه الله الفصل الخامس في النهي وفيه مباحث الاول
النهي يقتضي التحريم كما قلناه في الامر وفيه نظر وما بينا كونه عند فاتها او وصلاتها او بعد

واما الامر الحقيقي فلا يكون الا حال ايقاع الفعل لا قبل حال القدرة وقد مر

او اعتبار التمكن والعلم انما هو عند ايجاد الفعل لا قبله مر

النهي

النهي **قوله** لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث مقابله وهو النهي والكلام اما في حقيقته واما في احكامه
اما الاول فالحق انه القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء فالقول جنس وتقييده بالدال
يخرج المهمل وقولنا على طلب يخرج الخبر وباضافة الطلب الى الترك خرج الامر وبقولنا على جهة الاستعلاء
خرج الالتماس والدعاء ويلزم من هذا التعريف كون اترك الفعل الفلاني مستعملا نهيا ولا تترك غيره
نهيا واما الثاني ففيه مباحث الاول في انه دال على التحريم اعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت في معان
سبعة التحريم مثل ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق والكراهة مثل ولا تنس نصيبك من الدنيا
والتحقير مثل ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحياة الدنيا وبيان العاقبة مثل ولا تحسبن
الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء مثل لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا واليأس مثل لا تعتذروا اليوم
والارشاد مثل لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وهي حقيقة في الجميع اجماعا وهل هي حقيقة في التحريم
او الكراهة او القدر المشترك بينهما الحق الاول لما قلناه من ان الامر للوجوب فانه لما لم يكن فرق بين الامر
والنهي الا في متعلق الطلب كان الامر والاعلى الطلب لما كان الامر اعني الطالب من نقيضه كان النهي كذلك وهو معنى اقتضائه التحريم
ولان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقاب وهو معنى كونه للتحريم ولان السيد لو قال
لعبده لا تركب الدابة فركب استحق الذم عرفا فكذا لغة لاصالة عدم النقل ولان الصحابة تمسكوا في
تحريم الاشياء بمجرد النهي عنها ولم يعارضهم احد فكان اجماعا والاجماع حجة والعمدة هو ما ذكرناه
عند فانهم تمسكوا ايضا بالامر لان اتحاد النهي عنه لما تقدم من كون الامر للوجوب وهو المراد من اقتضاء
النهي التحريم وفيه نظر فان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر باتيانه وعنه لا من مجرد النهي عنه
والنزاع انما هو في الثاني وايضا لا يلزم من كون نهيهم مقتضيا للتحريم لدليل كون مطلق النهي كذلك
وقول المصنف كما قلناه في الامر يريد به ما ذكره من انه دال على الطلب الجازم **قال** رحمه الله ولا يدل
على التكرار لان قول الطبيب لا تأكل وقول السيد لا تشرب الماء لا يقتضيه ولانه يصح تقييده بالدوام
وبنقيضه من غير تكرير ولا نقض احتج المخالف بان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وانما
يتحقق بعدم الادخال في كل وقت والجواب المنع فان المنع من ادخال الماهية قد يشعر بنفي المنع دائما

والتحقير

وهو لحاق الذم واستدل عليه بوجهين الاول

ودوقتا ما ولا دلالة لما به الاشتراك على ما به الامتياز فلا يدل على الفور **اقول** اختلفوا في ان النهي
هل يقتضي التكرار ام لا فقال الاكثرون نعم والاقل لا وهو اختيار المصنف ههنا واحتج عليه بوجهين
الاول ان النهي قد استعمل في التكرار اتفاقا وفي الوحدة كقول الطبيب للمريض لا تأكل الغذاء اي
في هذه الساعة وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم اي في هذا الوقت وقول المنجم لا تسافر اي في هذا اليوم
فلا يكون حقيقة في كل واحد منهما ولا في واحد منهما دون الاخر والا لزم الاشتراك في الاول والمجاز في
الثاني وهما خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما الثاني ان النهي يصح تقييده بالدوام
وتقييده من غير تكرير ولا نقض ولو كان كذلك لم يكن مقتضيا للتكرار اما الاول فظاهر فانه يصح ان
يقال لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا ولا تأكل السمك ولا تشرب اللبن في هذه الساعة وما بعدها ولا
يعد هذا الكلام تكريرا ولا نقضا واما الثاني فلانه لو كان للتكرار لكان تقييده بالدوام تكرارا
عاريا عن الفائدة وتقييده بالمرة الواحدة نقضا واحتج المخالف بان النهي عن الفعل يقتضي المنع
من ادخال ماهيته في الوجود وانما يتحقق ذلك من النهي اذا لم يدخل فردا من افرادها في الوجود
ولو وقتا ما وهو معنى اقتضائه التكرار اذ لو ادخل فردا واحدا من افراد تلك الماهية ولو في وقت ما
كان قد ادخل تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد عليها فلم يكن منتهيا والجواب المنع من
تحقق الامتثال فان المنع من ادخال الماهية في الوجود قد يشترك بين المنع من ادخال الماهية في
الوجود دائما وبين المنع من ادخال الماهية في الوجود لا دائما ولا دلالة لما به الاشتراك وهو المنع
من ادخال الماهية في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام لانه عام والعام لا يدل على
الخاص والمصنف اختار في النهاية كونه للتكرار وهو الحق لان المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ
وتجرده عن القرائن ولان العلماء استدلوا بمجرد النهي على تحريم كثير من المنهيات على سبيل الدوام
كالزنا والربا وقتل النفس وذلك دليل على كونه حقيقة فيه اذا تقرر هذا فاعلم ان الذاهبين
الى اقتضاء النهي التكرار قالوا انه للفور والحق في ذلك مستفاد مما تقدم في باب الامر
قال البحث الثاني النهي يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات اما الاول فلان الاتي

يجوز

بالمنهي عنه غير آت بالمامور به لاستحالة كون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلانه
لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت الثمن ولانه لو دل على الفساد لدل
اما بمنطوقه او بمفهومه والقسمان باطلان اما الاول فلان النهي يدل على الزجر لا غير واما الثاني
فلانه لا تلازم عقلا في المفهوم ولا اتفاق الا في العبادات لان الفساد فيها هو عدم موافقتها لامر الشرع وفي
المعاملات عدم ترتب حكمها عليها وكما لا يدل على الفساد فكذا لا يدل على الصحة خلافا للحنفية
اقول ذهب اكثر الاصوليين الى ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه مطلقا وقال اخرون يدل
مطلقا وقال ابو الحسين البصري يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات واختاره فخر الدين
والمصنف واحتج على المقام الاول اعني دلالته على الفساد في العبادات بان الاتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور
به فيكون باقيا في عهدة التكليف اما الاول فلان المنهي عنه ليس هو المامور به اذ لو كان اياه لزم التكليف
بالجمع بين النقيضين وهو فعله وتركه واذا صح فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به واما الثاني
فلانه تارك للمامور به وتارك المامور به عاص وكل عاص يستحق العقاب على ما تقدم وفيه نظر
فانه ان كان المراد بقولكم ان الاتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به انه اتى بشيء لم يؤمر به فمسلم لكن
احتمال كونه غير مامور بشيء كما في صوم العيد وصلاة الحائض وان كان المراد انه مع ذلك لم يات
على ما هو مامور به اصلا لم يصدق قوله تارك المامور به عاص سلمنا لكن لا يلزم من كون المامور به
مغايرا للمنهي عنه كون الاتي بالمنهي عنه غير آت بالمامور به اما فخر الدين فادعى في المحصول ان التغاير
المذكور مستلزم لكون الاتيان باحدهما غير الاتيان بالاخر وهو مسلم الا انه لا يفيد ما ادعاه
من ان الاتي بالمنهي عنه غير آت بالمامور به نعم لو كان بين المامور به والمنهي عنه منافاة بحيث لا يمكن
اتيان المكلف بهما معا لثبت اللزوم المدعى لكن ذلك ممنوع لاحتمال كون المامور به جزء المنهي عنه
كما في صوم الوصال واشباهه سلمنا لكن تتم الحجة المذكورة في كون الاتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب
على ترك المامور به وذلك لا يوجب كون المنهي عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من كونه مستحقا للعقاب
كونه باقيا في عهدة التكليف فان تارك العبادة الموقتة التي لا قضاء لها كالعيدين مستحق للعقاب مع
انه في عهدة التكليف ثم لو قال الاتي بالمنهي عنه عاص وكل عاص مستحق العقاب حصلت النتيجة لا كما

فتقضى
ولو رجع الى ما ذكر من المقدمات المذكورة والحق ان يقال المراد بالفساد في العبادات كونها غير مجزية
شرعية ثم نقول كل منهي عنه من العبادات فهو غير موافق للشريعة وكل ما هو غير موافق للشريعة
فهو فاسد ينتج كل منهي عنه من العبادات فهو فاسد وهو المدعى واعترض ايضا بجواز كون الاتيان
بالمنهي عنه سببا للخروج عن عهدة الامر اذ لا تناقض في قوله لا تصل في الثوب المغصوب فان
فعلت سقط عنك الفرض واجيب بان المراد بالعبادات المامور به بقي الطلب كما كان ووجب الاتيان
به والا لتحقق العقاب بالدليل المذكور وفيه نظر لمنع من بقاء الطلب وتحقق العقاب على ترك
الاتيان بالمنهي عنه القائم مقام المامور به في اسقاط الفرض فان قلت المامور به لا بد من اشتماله
على جهة باعثة على الامر وهي مفقودة في المنهي عنه والا لساواه في كونه مطلوبا فلا يكون منهيا عنه
ثم يستحيل قيامه مقامه في سقوط الفرض به قلت لا نسلم وجوب فقد تلك الجهة الباعثة في المنهي عنه
ولا يلزم كونه غير منهي عنه على تقدير وجودها فيه لاحتمال اشتماله على مفسدة تمنع من الامر به
عن المقام الثاني وهو عدم دلالته في المعاملات على الفساد واحتج عليه بوجهين الاول انه
لو كان النهي في المعاملات دالا على الفساد لكان قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعة
وان فعلت ملكت الثمن متناقضا والتالي باطل لظهور البطلان فانه لا استبعاد في ذلك لو وقع ذلك
لكان متلقى عند العقلاء بالقبول والملازمة ظاهرة الثاني انه لو دل النهي في المعاملات على الفساد
لكانت دلالته عليه اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان
الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن المنهي عنه واما الثاني فلما عرفت من انتفاء
الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو مقصود وانه لا يلزم من تصور مدلول النهي عن البيع فساده بمعنى
عدم ترتب اثره عليه لا يقال هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد اخترتم دلالته على الفساد فيها
لانا نقول لا نم فان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لامر الشارع وذلك لان النهي يدل على كون
ذات المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات وهو عدم ترتب اثره
عليه شرعا فان النهي لا يدل عليه مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتاخرين ذهب الى ان النهي في المعاملة
ان كان نهيا عن الشيء لذاته او لجزئه او للازمه كان دالا على فساده وان كان لعارض كالبيع وقت النداء
لم يدل

لم يدل لو ثبت لقائل بعموم دلالة النهي على الفساد ثم اختلفوا في دلالته على صحة المنهي عنه فنقل
عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن انهما قالا انه واطبق الجمهور من المعتزلة والاشاعرة على خلافه وهو
الحق لنا لو كان النهي دالا على صحة المنهي عنه لزم احد الامرين وهو اما صحة ما وقع الاتفاق
على عدم صحته كصلوة الحائض ونكاح المحرمات المنهي عنهما او بيع الملاقيح والمضامين وحبل
الحبلة وغير ذلك واما تخلف المدلول عن دليله والتالي بقسميه باطل وكذا المقدم بيان الملازمة
ان النهي الشرعي عن العقود المذكورة فاما ان يتحقق الصحة فيها فيلزم الاول او لا يتحقق
فيلزم الثاني ولانه لو دل على الصحة لكان اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله
والملازمة بينة وكذا بطلان كل واحد من قسمي التالي اذ لفظ النهي ليس موضوعا لصحة المنهي عنه
ولا لملزومه احتجوا بان المنهي عنه اما الشرعي وغيره والتالي باطل لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع
على ما وضع له والغاء غيره من موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي ولان النهي عن صلوة الحائض
ليس عن الدعاء وكذا في الفاظ العقود المذكورة ثم نقول وهذا المعنى الشرعي اما ان يمكن تحققه
اولا والثاني باطل والا لامتنع النهي عنه فان الحكم لا يمنع الا عما لا يمتنع النهي عنه وايضا فانه لا يقال
للزمن لا تطر وللاعمى لا تبصر فيتعين ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو معنى المحقق وهو المطلوب
والجواب النقض بما ذكرناه من الصور المنهي عنها فانها غير صحيحة وفاقا مع اقتضاء دليلكم صحتها
سلمنا لكن يجوز حمل النهي هاهنا على النسخ كما يقول المولى لوكيله في البيع لا تبع فانه وان كان نهيا في الصيغة
الا انه نسخ في الحقيقة سلمنا لكن متعلق النهي الاسماء اللغوية وهي ممكنة اما الاسماء الشرعية فلا نم كونها
ممكنة ولا نم تناول النهي لها والحق ان يقال ان الصلوة مثلا تصدق على الصحيحة والفاسدة لصحة
تقسيمها اليهما فهي اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما ونمنع كون
المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره والا لما صح ان يقال لمن صلى صلوة فاسدة اعد صلوتك
وحمله على المجاز خلاف الاصل قال رحمه الله البحث الثاني في المتعلق انه يمكن خلوه عن كل فعل كالساكت
على القول بعدم الالوان واستغنائه الباقي امكن فيه الجميع فيمكن النهي عن جميع افعاله وان لم يمكن

خلوه عن الجميع امتنع فيه الجميع والاكوان معدودة في انفسهم متكثرة في تركه ويصح فيه جميع افعاله على وجه
وحينئذ على الترك الخارج من الدار المغصوبة ان قصد التفرق كان قبيحا وان قصد التخلص لا وقد يحسنا
يكون الشيء مفسدة عند عدم آخر وكذا الاخر كما في بيع الام دون ولدها الصغير وبالعكس فيصح التمثيل
عن احدهما عند عدم الاخر على سبيل التخيير والبدل لا على القول بقبحهما معا لان النهي قد تعلق بهما
عند عدم الاخر وهذا يصح في المختلفين دون الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم الآخر
وما يجب لا يكون شرطا في قبحه اقول المتقدمان امكن ان يخلو عن كل منهما كالمستلقي الساكن جميع اعضائه
على قول من يوجب بقاء الاكوان وان الباقي مستغن عن المؤثر وانما اشترط البقاء واستغناء الباقي عن
لانه لولا الاول لكان المستلقي فاعلا للسكون حالا فلا يكون خاليا عن الفعل ولولا الثاني لكان فاعلا
للسكون الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين واما اشتراط المستلقي
لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولهذا جعل الشارع حركات النجم عن الصلوة لا لان هذا
الحكم مخصوص به لان ذلك ثابت للقائم والقاعد وغيرهما لان القائم مثلا انما يؤثر في القيام حال
حدوثه اما حال بقائه فلا فهو هنا يلي فيه جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح نهيه عنها الى
من ذلك الوجه الذي يتعلق القبح به دون الاخر كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به
التفرق في الغصب وحسن ان قصد به التخلص من الغصب كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتا له
مطلقا او غير متوقف على شرط فيصح النهي عنه كذلك وقد يكون مفسدة مشروطة بعدم شيء اخر او وجوده
ويعتبر بالعكس اي ويكون مفسدة ذلك الاخر مشروطة بعدم الاول او بوجوده فيصح النهي عنه مشروطا بعدم
ذلك الاخر او وجوده فكذلك الاخر فالاول كبيع المملوكة دون ولدها الصغير وكبيعه دونها
فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الاخر فهو نهي عن التفريق بينهما واما الثاني فكنكاح
احدى الاختين فانه مفسدة عند نكاح الاخرى وكذا كل منهما عند وجود الاخر وهو نهي عن
الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة انما يصح في المختلفين الذين يمكن اجتماعهما اما في
اجتماعهما كالضدين فلا اما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الاخر فلان وجود كل منهما

يوجب

بحث العام والخاص

يوجب عدم الاخر لاستحالة عدم اجتماع الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا في قبحه
بل يكون قبيحا مطلقا غير مشروط واشار المصنف الى ذلك بقوله وما يجب لا يكون شرطا في قبحه واما
في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود الاخر فلان المفسدة تكون حينئذ مستحيلة لتوقفها
على المستحيل وهو اجتماع الضدين فلا يصح توجه النهي الى احدهما والمراد من قوله وقد يكون
الشيء مفسدة عند عدم الاخر ان يكون المفسدة مشروطة بذلك العدم لا مجردا فقوله وما
والاشارة الى ذلك المفاسد المطلقة كالظلم والكذب فان كلا منهما مفسدة عند عدم الاخر
كما هو مفسدة عند وجوده قال المبحث الثاني الفصل الرابع في العام والخاص وفيه مباحث الاول
في الفاظ العموم وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع
واحد فبالاول خرجت النكرات سواء كانت لواحد او لاثنين او لجماعة واسم العدد وبالثاني
الاسم المشترك والحقيقة والمجاز ونحو ضرب زيد عمرا وفرق بينه وبين المطلق لان المطلق
الدال على الماهية من حيث هي بلا تقييد وحدة والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها
والعموم من عوارض الالفاظ فان استعمل في المعاني كعموم الخصب والخير والمطر
فمجاز لدليل السبق الى الذهن اقول لما فرغ من مباحث الاوامر والنواهي شرع في مباحث
العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث عن الخاص لان العام اصل والتخصيص فرع ولكون
فصل العام وجوديا وهو الاستغراق وفصل الخاص عدميا وهو عدمه وهذا الفصل
اشتمل على مسائل الاولى في تعريفه واعلم ان المصنف عرف العام هنا بما ذكره
فخر الدين في المحصول لكونه احسن ما قيل في تعريفه وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح
له بحسب وضع واحد فاللفظ جنس للعام وغيره وبه يخرج الاشارات والمعاني
الى الوجه وتقييده بالقيد الاول اعني المستغرق لجميع ما يصلح له يخرج به جميع النكرات
سواء كانت لواحد او لاثنين كرجلين او لجماعة كرجال فان رجلا يصلح لكل واحد من
الذكور من رجال الدنيا ولكنه لا يستغرق الجميع وكذا رجلان ورجال ويخرج ايضا اسماء
العدد كعشرة فانها صالحة للعشرة وليست مستغرقة لها وان كانت مستغرقة لاحادها

وتقييده بالقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج اللفظ المشترك بين حقيقتين كلفظ القرء او معان كالعين عند من يجوز استعمال المشترك في الاعم منه فانه يكون مستغرقا لما يصلح له لكن ليس بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد الصالح للحيوان المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجازا عند من يجوز استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون مستغرقا وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج به ايضا الجمل نحو ضرب زيد عمرا فانه يكون مستغرقا لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب وضع واحد واعترض المصنف على تعريفه بان اللفظ المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له وان استغرق معانيه كلها لانه صالح لكل واحد واحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق لها وكذا الحقيقة والمجاز فان اللفظ وان استغرقهما لكنه ليس مستغرقا لجميع جزئيات كل منهما مع صلاحيته لها فهما خارجان بالقيد الاول ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد الاخير عن خروج اللفظ المشترك اذا كان عاما من حد العام لا انه احترز به عن دخوله في حده وذلك لان اللفظ القرء مثلا اذا اقتضى الا لها يكون عاما في ذلك المقصود مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له مطلقا لانه غير شامل للجزئيات الاطهار والحيض مع كونه صالحا لها في الجملة ولكان العام بحسب الوضع الاول فلولا التقييد بالقيد الاخير لما صدق حد العام عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس ويؤيد هذا الاحتمال قوله عقيبه فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه ولو كان مراده احترازه من العموم لقال فان تناوله لمفهوميه معا لا يقتضي عمومه وايضا القيد المقيد للاخراج من التعريف لابد وان يكون مختصا بالمحدود بحيث يكون معرا عنه بدونه وهنا على العكس فان المستغرق لما يصلح له مطلقا اخص من المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد واما قوله ضرب زيد عمرا فليس بخارج بالقيد الاخير بل الاول لانه ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له لان المراد عموم الجزئيات لا عموم الاجزاء وهذه الجملة ليس لها جزئيات يستغرقها وان كانت ذات اجزاء والباء في قوله بحسب وضع واحد يتعلق بقوله ما يصلح له المسئلة الثانية

والنوع

في الفرق بين العام والمطلق اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها ذلك الشيء وهي مع قطع النظر عما عداها ليست الا تلك الحقيقة فهي ليست من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا سلوبا عنها شيء من ذلك مع انها صالحة لاقتران كل واحد من هذه المعاني بها على سبيل البدل فان اخذت باعتبار اقتران الوحدة بها كانت واحدة وباعتبار اقتران الكثرة بها يكون كثيرة وباعتبار اقتران العموم بها يكون عامة وكذا باقي العوارض اذا تقرر هذا فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها مطلق كالانسان والدال عليها باعتبار اقتران الكثرة الشاملة التي لا يخص بها عام كالرجال وباعتبار الكثرة المحصورة اسم العدد كخمسة رجال وهو في الحقيقة معدود والعدد عارض له وباعتبار الكثرة الغير المحصورة ولا الشاملة الجمع المنكر كرجال وان اقترنت مقيدة بوحدة معينة فهو معرفة كالرجل المعهود وغير معينة فهو النكرة كرجل ويسمى الشخص المنتشر فقد ظهر من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والعام فان المطلق اعم من العام لكونه هو لولا المهية من حيث هي هي وهو لولا العام المهية مقيدة بقيد الكثرة الشاملة الغير المحصورة ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق فان هو لولا النكرة المهية المقيدة بوحدة غير معينة وظهر خطأ من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان على المهية المسئلة الثالثة في صيغ العموم اعلم ان الناس اختلفوا في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد اتفاقهم على عروضه للالفاظ حقيقة فمنع الاكثرون كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري والغزالي وقال الاخرون انه حقيقة في المعاني ايضا لانه لو كان حقيقة في شيء من المعاني لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلما عرفت من ان الاطراد دليل الحقيقة واما بطلان التالي فظاهر فان لو قيل زيد وعمر بالعموم حقيقة ولا مجاز وفيه نظر فان القائل بعروض العموم للمعاني لم يقل انه يعرض الا لمعنى بل قال انه يعرض للمعاني الكلية لما لها جزئيات متعددة وما ذكره

من المثال بزيد وعمرو وليس كذلك فعدم صدق الموهم عليه لا يدل على عدم الاطراد سلمنا
كون الاطراد دالا على الحقيقة لا يستلزم كون عدمه دالا على عدم الحقيقة لجواز كونه اخص
كالعلامة احتج الخصم بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني اطلاقا ظاهرا سائغا كقولهم
عم المطر وعم الخصب وعطاء عام وخير عام والاستعمال دليل الحقيقة والجواب
ان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ العام ولو
كان حقيقة في المعنى او في القدر المشترك بينهما لم يتحقق ذلك السبق قال رحمه الله
البحث الثاني الحق ان للعموم صيغة تدل عليه وهي اما ان تعم العقلاء وغيرهم مثل
كل وجميع واي في الاستفهام والمجازات او يختص بالعقلاء كمن في المجازاة والاستفهام
او غيرهم كما ومتى واين وحيث وقد يفتقر في الدلالة على الاستغراق الى انضمام لفظ
اخر كلام الجنس مع الجمع والاضافة كعبيدي وحرف السلب مع النكرة وقد يستفاد
العموم من العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم او من العقل كدليل الخطاب ومنع السيد المنتفي
[illegible] ان الصيغ على العموم وهو مذهب الواقفية لو كان قول من دخل داري
مثلا للخصوص لما حسن الجواب بالعموم ولو كان للاشتراك لما حسن الجواب قبل السؤال
عن كل محتمل ولو كان من دخل داري اكرمه مشتركا لما حسن الامتثال قبل السؤال
عن كل فرد ولما حسن الاستثناء لو كان للخصوص ولو لم يكن كل للعموم لما ناقض
قام كل انسان ما قام كل انسان الدال على الخصوص ولانهم اذا ادعوا العموم اتوا
بهذه الصيغة وكذا الجمع والنكرة المنفية نقيض المثبتة الجزئية ونقيض جزئية
الايجاب السلب الكلي على الاتفاق [illegible] حسن الاستعمال والاستفهام وصحة
الاستثناء يدل على عموم كل ما ادعينا عمومه والجواب ان الاستعمال قد يوجد مع
المجاز فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة والاستفهام قد يحسن لا لاحتمال كون اللفظ
مشتركا بل لتحقق ارادة الحقيقة دون المجاز اقول اختلف الناس في ان هل للعموم
صيغة تدل عليه بالوضع في لغة العرب ام لا فاثبتها جماعة من المعتزلة والشافعي واكثر

من الفقهاء

١٠٧

من الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغا تدل عليه حقيقة وان استعمالها في الخصوص مجاز وسياق
تقسيمها ونفاه المرجئة والشيخ الاشعري والواقفية وذهب اخرون الى ان الالفاظ المدعى
وضعها للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز ونقل عن الاشعري قولان احدهما
انها مشتركة بين العموم والخصوص والثاني التوقف ووافقه القاضي ابو بكر واحتج
الاولون على صحة ما ذهبوا اليه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي
الى وضع الفاظ العموم موجود والمانع منه مفقود والقدرة عليه ثابتة ومتى كان كذلك
وجب تحققه اما الاول فظاهر فان العموم معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه وافهام الغير
اياه ولا امتناع على الواضع في وضع لفظ بازائه ولا مانع له عن ذلك وذلك معلوم
عندنا فلان [illegible] وثبوت القدرة عليه ضروري واما الثاني فلان الفعل واجب
الثبوت عند ثبوت القدرة والداعي وانتفاء المانع واما الثاني وهو اقامة الحجة
على ان كل واحد من الالفاظ المدعى وضعها للعموم لغة فهو كذلك فتقدم عليه بيانها فيما
واعلم ان اللفظ المفيد للعموم لغة اما ان لا يتوقف افادته اياه على انضمام لفظ
اخر اليه او يتوقف فالاول اما ان يعم ولد العقلاء وغيرهم او يختص بهم دون
غيرهم او يختص بغيرهم دونهم والاول مثل كل وجميع واي في الاستفهام و
والمجازاة كقولك اي عبد رأيت واي تؤثر اضرب واي عبد اكرمك فهو حر واي تأته
اجيبه ونحو ذلك والثاني كمن في المجازاة والاستفهام نحو ومن يتوكل على الله فهو حسبه
ونحو من [illegible] والثالث اما ان يعم [illegible] العقلاء كلفظ ما في قوله تعالى
وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وما اضحكك اذ رايتم [illegible]
العموم او البعض كلفظ متى فانه يعم الزمان كقوله متى هذا الوعد وكقول
الشاعر متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد ولفظ اين فانه يعم
المكان كقوله فاين تذهبون ونحو اين وجدت العلماء فاخدمهم واما الثاني وهو
المحتاج في افادته العموم الى اقتران لفظ اخر به فكالجمع الذي لا يفيد العموم الا بانضمام

السلب
لام الجنس اليه كالفقهاء او باضافته كعبيدي وكالنكرة التي تفيد العموم الاعند دخول حرف
مثل لا رجل في الدار واعلم ان العموم كما يستفاد من اللفظ فكذا يستفاد من غيرها وهو اما
العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم جميع انواع الاستمتاعات واما العقل وهو
ثلثة الاول ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع صور
وجود العلة عند من يجوز العمل بالقياس مطلقا او هذا النوع وهو منصوص العلة
كتحريم الخمر الثاني ان يكون مستفادا من سؤال السائل مثل ان يسئل عم عمن افطر
في نهار رمضان فيقول عليه الكفارة فيعلم ان هذا الحكم وهو وجوب الكفارة لكل
مفطر في نهار رمضان الثالث دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله عم في سائمة الغنم
زكاة فانه يفيد انتفاء الزكوة عن كل ما عدا السائمة اذا تقرر هذا فنقول الدليل على
من في الاستفهام للعموم ان نقول لو لم تكن للعموم لكانت اما للخصوص خاصة او لهما
معا على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان كونها للخصوص وحده فلانها لو كانت كذلك لما حسن الجواب بالعموم لوجوب
مطابقة الجواب للسؤال والتالي باطل قطعا فان من قال لغيره من عندك يحسن ان يجيب
بذكر كل واحد من العقلاء واما بطلان كونها مشتركة بينهما فلانها لو كانت كذلك لما حسن
الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة من مراتب الخصوص فاذا قيل من عندك تقول
من الرجال او من النساء فاذا قيل من الرجال تقول من العرب او من العجم فاذا قيل من
العرب فيقول من ربيعة او مضر وهلم جرا ومن المعلوم ان ذلك مستقبح عند اهل اللسان
وانما قلنا انه لابد من استفهام عن كل مرتبة لان القائل بكونها موضوعة للخصوص
وحده او له وللعموم على سبيل الاشتراك لم يخص ذلك بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص
واما الاخر وهو كونها ليست موضوعة لواحد منهما فهو باطل بالاجماع وفيه نظر
لاحتمال كونها موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص ومنع الاجماع على
عدمه واما كونها للعموم في المجازاة ايضا فلان السيد اذا قال لعبده من دخل داري فاكرمه

حسن اكرام

حسن اكرام كل داخل حتى انه لو اخل باكرام بعض الداخلين استحق اللوم والذم وذلك دليل
كونها للعموم خاصة اذ لو كانت للخصوص وحده لما حسن اكرام كل داخل وكذا لو كانت مشتركا — لو كانت
بين العموم والخصوص لم يحسن منه الاكرام لجميع الا بعد الاستفهام ويظهر ان المراد العموم
ولا يجوز ان يكون موضوعا لا لواحد منهما للاجماع على فساده وايضا فانه يحسن استثناء
كل صنف من اصناف العقلاء منه مثل قوله من دخل داري اكرمه الا الجهال والا الطوال
وهلم جرا والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحته على ما يأتي واما ما فانه يجري في
هذه الصيغ لاختصاصها بغير العقلاء وهذا بعينه الدليل عليها في الاستفهام والمجازاة
للعموم ولفظة كل للعموم لانه لولا ذلك لما ناقض قولنا قام كل انسان ما قام كل انسان
والتالي باطل لاستعمال كل منهما في تكذيب الاخر عرفا فكذا المقدم والا لزم النقل المخالف
للاصل واما الملازمة فلان التناقض لا يتحقق الا اذا كان الكلي مفيدا للعموم لان النفي عن
الكل لا يناقض الاثبات في البعض ولا يرد نقضا للعموم لان تناقض القولين المذكورين
لا يتوقف على كون كل للعموم فانه على تقدير كونه للبعض يكون صدق سوره ليس كل
قولنا احد من الناس كان ليس كل احد من الناس لا اثباتا وايضا يجري في التناقض ويفيد العموم
وفيه نظر فان ليس كل غير موضوعة للعموم اتفاقا ولا يستعملها اهل اللغة الا في غير العموم
كما في قولهم ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة وغير ذلك من امثالهم وليس موضوعا
لنفي الخصوص وهو ظاهر فيكون نقيضه وهو كل لا يفيد العموم وهو المطلوب وقوله
الموجب يكون في التناقض مسلم لان مورد التوقيف على شيء واحد انما يعلم اذا كان احدهما
كليا للعموم ولا الآخر حرفيا وهذا الدليل بعينه دال على ان لفظ جميع للعموم
واما النكرة المنفية فلانها نقيض المثبتة اذ قولنا في الدار رجل يناقض قولنا لا رجل — لاسم
في الدار والاول غير دال على العموم وفاقا فيكون الثاني دالا عليه والا لما تناقضا
لان الايجاب الجزئي انما يناقضه السلب الكلي احتج المنكرون على اشتراك
هذه الصيغ بين العموم والخصوص بحسن الاستفهام فيها بكلها وذلك دليل على كونها مشتركة

فيما لا تقدم وما أنه يحسن من السامع أن يستفهم من اللافظ مراده بكل واحدة من هذه الصيغ
هل هو العموم أو غيره وذلك لا يمنع من كونه حقيقة في أحدهما خاصة إذ لو كانت حقيقة
في أحدهما لتبادر [illegible] فطلب الفهم بعد ذلك يكون عبثا [illegible] عنه ذلك المعارضة
والنقض أما الأول فإن كل واحدة من الصيغ المدعى كونها للعموم يصح أن يستثنى منه
شيئا من الأفراد التي يصدق عليه اتفاقا والاستثناء عبارة عن إخراج ما لولاه لوجب دخوله
في المستثنى منه وذلك مستلزم العموم وأما الثاني فلا نمنع منه لأن الاستعمال على الحقيقة
إنما يوجد مع المجاز أيضا فيكون [illegible] ولا دلالة للعام على الخاص والاستفهام
دال على الاشتراك لأنه قد يراد المتحقق إرادة حقيقة اللفظ دون مجازه مع انتفاء الاشتراك
ولهذا [illegible] لو قال ضربت القاضي يحسن أن يقال المضروب القاضي فيقول نعم ضربت
القاضي ولو كان الاستفهام لا يحسن إلا [illegible] اللفظ مشتركا لما حسن الجواب لأنه
الاستفهام عن جميع الأقسام المحتملة إذ القائل بكون اللفظ موضوعا للعموم والخصوص
المخصص [illegible] من مراتب الخصوص فعلى هذا يجب أن يستفهم أولا هل المراد العموم أو
الخصوص فإن قيل الخصوص يسأل عن كل واحد من المراتب وذلك باطل بالاتفاق
قال رحمه الله المسألة الثالثة [illegible] اختلف فيما فهم الجمع المعرف بلام الجنس
ليس للعموم خلافا للجبائي لعدم [illegible] وصحة نعت الجمع به وعدم تأكيده
بالجمع وعدم [illegible] وقولهم أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر مجاز
العموم المراد كما في قوله إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا أقول اختلف في الواحد
المعرف بلام الجنس كالإنسان والفرس هل هو للعموم أم لا فذهب أبو علي الجبائي والمبرد
وجماعة من الفقهاء [illegible] إليه وذهب [illegible] إلى أنه ليس كذلك
وهو الحق لنا لو كان للعموم لصح أن يقال [illegible] والتالي باطل
وكذا المقدم والملازمة ظاهرة [illegible] وهو استعمال
اللفظ [illegible]

[illegible]

وهذا القول فإنه عدم تمكن القائل من أكل الخبيز [illegible] العالم وشرب جميع مياه البحار والأنهار و
معلوم لكل عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم إرادة العموم [illegible] إذ لو كان للعموم لصح تأكيده بالجمع
والتالي باطل فإنه لا يقال جاءني الفقيه [illegible] ولا رأيت العالم [illegible] فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
الثالث لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع والتالي باطل فإنه لا يحسن أن يقال جاءني الفقيه العلماء الفضلاء
واعترضنا باحتمال استناد عدم جواز تأكيده ووصفه بما يدل على الجمع إلى عدم تطابق الصيغ و[illegible]
شرط في التأكيد والوصف وفيه نظر فإن التأكيد والوصف يتبعان معنى الجمع لا اللفظ
لو سمي رجل بالعلماء لم يجز أن يقال جاء العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو سمي [illegible] الناس
بالعالم قيل جاء العالم الفاضلون ولم يجز أن يقال جاء العالم الفاضل احتجوا بقوله [illegible]
أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وبقوله إن الإنسان لفي خسر إلا الذين
آمنوا فاستثنى منه والاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب أن هذا الإطلاق
مجاز بدليل أنه لا يطرد فإنه لا يقال أهلك الناس [illegible] والجارية [illegible]
الطيبة وكذا لا يقال رأيت الرجل إلا المؤمنين ولا [illegible] جميع الأفراد الإنسان عن المؤمنين
جاز استثناء المذكور قال رحمه الله ومنها الجمع المنكر ليس للعموم خلافا لأنه يصدق على
رجال ثلاثة وأربعة ومورد التقسيم مشترك وأقل الجمع ثلاثة للفرق لغة بين صيغ الجمع
والتثنية وامتناع اتصاف أحدهما بما يدل على الآخر واختلافهما في [illegible] احتج القاضي
أبو بكر وأبو إسحق بقوله [illegible] وكان لحكمهم شاهدين إنا معكم مستمعون فإن كان له
إخوة وبقوله [illegible] والجواب أنه مضاف إلى الفاعل وهو الحاكم
والمفعول والمفعول وهو [illegible] والاستماع [illegible] هرون وفرعون
وجمع الأخوين مستفاد من السنة والإجماع [illegible] والحديث المراد به الشـ
فضيلة الجماعة أقول ذهب أبو علي الجبائي إلى أن الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم وخالفه
الباقون وهو الحق لنا أنه لو كان للعموم لما صح تفسيره بما لا يفيد العموم والتالي باطل فالمقدم
مثله والملازمة ظاهرة لأن التفسير تابع المفسر في الشمول وعدمه وأما بيان بطلان التالي

فلانه يصح اتفاقا ان يقال جاءني رجال ثلثة واربعة وخمسة وهكذا وايضا فانه يصح تقسيم رجال
الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الاعداد فيقال جاءني رجال اما ثلثة او اربعة او خمسة
ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم وفيهما نظر اما الاول
فلمنع مساواة النعت للمنعوت في الشمول وظاهر انه ليس كذلك فان النعت ما يقصد به
في الاغلب التخصيص كما في المركبات التقييدية ولو كان مساويا للمنعوت في الوجود لما افاد
تخصيصا واما الثاني فلانه تقسيم بل ترديد والمردد لا يجب اشتراكه بين الاجزاء
المرددة فيها كقولنا هذا الشخص اما انسان او فرس وهذا العدد اما زوج واما فرد
اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في اقل الجمع اي اقل ما يصدق عليه الصيغة
الموضوعة للجمع كرجال وفقهاء فذهب المحققون الى انه ثلثة واختاره ابو حنيفة
والشافعي ومشايخ المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس واختاره فخر الدين
وقال مالك وداود والقاضي ابو بكر وابو اسحق والغزالي وبعض اصحاب الشافعي
اثنان وهو منقول عن زيد بن ثابت واختار المصنف الاول واحتج عليه بان اهل
اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال وفقهاء وفي التثنية رجلان
وفقيهان ولو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لما كان لهذا الفرق معنى ولانه لو صدق
على المثنى لفظ الجمع لصح وصفه به بحيث يقال الرجلان العلماء والزيدان الفاضلون
وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم والملازمة ظاهرة ولانه لو كان لفظ الجمع صادقا
على التثنية لم يكن بين ضميريهما تفاوت فيقال الرجلان قاموا والرجال قاما وفي
الاول نظر فانا لا نم انتفاء معنى الفرق على تقدير صدق لفظ الجمع على التثنية
فانه يكفي في ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية صيغة الجمع لما زاد على الاثنين
وعدم صلاحية صيغة التثنية لذلك مع اشتراكهما في صدقهما على الاثنين واما الثاني
والثالث فقد قيل عليهما ان الصيغة تابعة للموصوف لفظا لا معنى وكذا الضمائر تابعة
للفظ دون المعنى وفيه نظر تقدم احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى وداود وسليمان

اذ يحكمان

اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين والهاء والميم في حكمهم
عائدة الى داود وسليمان وهما اثنان الثاني قوله تعالى فاذهبا بآياتنا انا معكم مستمعون
والكاف والميم في معكم عائدة الى موسى وهرون فان قيل يحمل الجمع في المثنى ولو لم يكن
اسم الجمع صادقا على الاثنين لما صدق عليهما ضميره الثالث قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه
السدس مع ان الحجب يتحقق بالاخوين اجماعا فلولا تناول الاخوة الاخوين لما كان كذلك
الرابع قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان المصدر يصح اضافته الى الفاعل
والمفعول وهنا قد اضيف الى الفاعل وهو الحاكم والى المفعول وهي الفئة المحكوم لها
ثلثة والهاء والميم عائدة اليهم وعن الثاني ان الكاف والميم في قوله معكم عائدة الى
موسى وهرون وفرعون وهم ثلثة وعن الثالث ان حجب الاخوين مستفاد من السنة
لا من الآية المذكورة وفي غيرها مما نحن فيه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون الا
اخوان حاجبين وعن الرابع ان المراد منه ادراك فضيلة الجماعة في الصلوة وليس
النزاع فيما يصدق عليه لفظ الجمع الذي هو موضوع للاجتماع المتحقق في الاثنين فصاعدا
بل في اللفظ المسمى بالجمع لغة كرجال لفظ قال رحمه الله ومنها لفظ مثل لا يستوي فيلزم العموم
لانه نفي دخل على نكرة فيعم وقيل ليس للعموم لان نفي الاستواء اعم من نفيه من كل الوجوه
او من بعضها ولا دلالة للعام على الخاص والتحقيق ان النفي فرع الاثبات فان جعلنا
الاستواء عاما حتى لا يصدق على الشيئين الا مع تساويهما من كل الوجوه كان نفيه خاصا
لا يعم فلا يكون عاما وان جعلنا الاستواء صادقا على الشيئين باعتبار تساويهما
ولو في امر ما لم يكن عاما فيكون سلبه عاما فيكون ولكن قيل انه في الاثبات للعموم
والا لصدق التساوي على المتنافيين لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما وعلى
النقيضين والا لم يصدق مطلقا اذ الماهيات مختلفة والاقرب بناء على العرف
مسألة اختلفوا في نفي الاستواء كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة

فذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم بمعنى انه يقتضى ان لا يكونا متساويين اصلا ومنعه
ابو حنيفة واختاره فخر الدين والمصنف وفائدة الخلاف تظهر في القصاص فانه لا يقتل المسلم
بالذمي عند الشافعي لتحقق عدم التساوي والتساوي لم يثبت وهذا الحكم وعند ابي حنيفة يقتل احتج الاولون
بان الفعل نكرة دخل عليها النفي والنكرة في سياق النفي للعموم على ما تقدم وايضا فالمساواة
المنفية اما ان تحمل على مطلق المساواة او على مساواة مخصوصة والثاني باطل اذ ليس في اللفظ
اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضي العموم لان المطلق لا ينتفي الا
بانتفاء جميع جزئياته احتج الاخرون بان نفي المساواة قابل للتقسيم الى نفيها من كل
وجه ولان العام لا يدل على الخاص والتحقيق ان يقال ان النفي فحوى الاثبات ملون بقيمه
فان كان الاستواء في جانب الاثبات عاما بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان
اقتضى تساويهما من كل الوجوه كان نفي الاستواء نفيا للعموم فلا يكون عاما لان نقيض
الكلي جزئي وان لم يكن عاما بمعنى انه يكفي في صدق التساوي على الشيئين تساويهما
في بعض الوجوه كان سلبه عاما لان نقيض الجزئي كلي وهو قال الفريق الثاني انه في
جانب الاثبات يفيد العموم والا يكفي في صدق المساواة على الشيئين تساويهما من وجه
ما وهو باطل والا لصدق على كل مفهومين حتى النقيضين انهما متساويان لان كل مفهومين
لا بد وان يتساويا في كونهما مفهومين معلومين وفي سلب ما عداهما عنهما ويلزم من
ذلك كذب سلب المساواة عن اي مفهومين فرضا والتالي باطل للاية المذكورة ونظائرها
كقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل وقوله لا يستوي القاعدون من المؤمنين
قل لا يستوي الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع الحصر فانه لا يلزم من عدم كون المساواة
في مفهوم صدقهما على الشيئين باعتبار تساويهما في ما الجواز اشتراط صدقهما في امور علیها بتساويها ٣
متعددة ظاهرة يمكن اشتراكهما فيها واما الفريق الاول فنحوا الى ان الشرط في صدق
المساواة على الشيئين تساويهما من كل وجه والا لما صدق المساواة على شيئين

مطلقا

مطلقا لان كل شيئين لا بد ان يتميز احدهما عن الاخر وبخالفه بامر ما واقله تعيين وتشخص
والاتحاد واحدا فان المتعدد من التمييز ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة عن كل شيئين
مطلقا وهو باطل والا لم يبق لذكرها سلب عنهما المساواة في الايات المذكورة فائدة وح
يكون صدق المساواة عليهما تساويهما في امور ما فيكون سلب المساواة للعموم وهو
ما تقدم ولما بطل كون التساوي من كل وجه شرطا في صدق المساواة على الشيئين
وبطل الاكتفاء بالتساوي في امر ما ولم يكن ما بين هذين القسمين مضبوطا
بحسب العقل وجب انا في ذلك على العرف ويمكن الاستدلال على الاكتفاء في صدق المساواة
على الشيئين بالتساوي في امر ما بانه يصدق عليهما انهما متساويان في ذلك الامر
ومتى كان كذلك صدق انهما متساويان مطلقا لان صدق المقيد موجب لصدق
المطلق وفيه نظر فان صدق المقيد انما يستلزم صدق المطلق اذا كان في جانب
الثبوت اما في جانب النفي فلا وههنا كذلك فان معنى هذان متساويان في الشيء قولنا م
الفلاني انه لا تفاوت بينهما فيه وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظ قال
رحمه الله ومنها اللفظ المعبر بالنبي صم مثل يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي
لانه موضوع للخاص لغة ولان اخراج الغير ليس تخصيصا احتج ابو حنيفة واحمد
بالعادة الدالة على العموم بتعديه امر النبي والجواب ذا عرف ارادة امر الجميع
مع ذلك فمن العرف قوله اللفظ المتعدي المعبر بالرسول مثل يا ايها النبي اتق
الله يا ايها المزمل قم الليل لا يعم امته الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا
لابي حنيفة واحمد بن حنبل واصحابهما فانهم ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا اذا
دل الدليل على الفرق لنا ان خطاب خصوص بواحد معين بحسب الوضع فلا يكون متناولا
لغيره بوضعه ولهذا لو امر السيد بعض عبيده بخطاب يختص به لا يكون امرا
للباقين فدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا الامر بخلاف ما يحسن ذم ذلك العبد بعدم الفعل

وكذا الكلام في النهي والخبر وغيرهما من انواع الخطاب وكيف لا يكون كذلك والاحكام الشرعية
تابعة للمصالح التي تختلف فيها الاشخاص اذ من الجائز كون المامور به مصلحة للبعض ومفسدة
للغير ولانه لو كان الخطاب المصدر به خاصا ... ذلك المعين من جملة الخطاب
تخصيصا لانه يكون اخراجا لبعض ما يتناوله الخطاب ولا معنى للتخصيص الا هذا والتالي باطل
اتفاقا فكذا المقدم ... بعض الفقهاء في ذلك ان زعموا ان ذلك لا يتناول
الخطاب المذكور لانه مستفاد من هذا اللفظ ... انه مستفاد من دليل آخر
وهو قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وما يجري مجراه فهو خروج عن هذه المسئلة
لان الخطاب حينئذ لا يكون واجبا على الامة بمجرد الخطاب المصدر بالصيغة بل بالدليل الآخر
وليس الكلام فيه واحتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان كل من كان مقدما على قوم
فان امره يكون امرا لهم ولهذا لو امر السلطان الامير بالركوب الى مبارزة العدو كان
اهل الجند امرا لاتباعه وكذا عند الاخبار بان الامير فتح القلعة الفلانية او اخرب البلد
الفلاني والجواب المنع من كون امر المقدم امرا لاتباعه ولهذا يصح ان يقال ... وانما
امر المقدم ... اتباعه من غير تناقض ولانه ... الاتباع ...
بامر المتبوع اجماعا وما ذكروه انما يفهم بالقرائن وهي ان المقصود من الامر لا يتم الا بانضمام
الاتباع ... في تخصيص الاتباع ...
لو قال له استخدم فلانا او ... قال ان عرفت الارادة
من جميع ... امر المقدم وجب الحمل عليه ... ولكن لا يكون مستفادا من اللفظ
بحسب وضعه العرفي والكلام انما هو في هذا قال رحمه الله ومنها اللفظ الموضوع
لخطاب الذكور لا يتناول الاناث ... اطلاقه على الاناث نحو المسلمين
وفعلوا وقيل ... ان الجمع ... الواحد وهو المذكر احتج ... بعض اهل
اللغة على تغليب المذكر لو اجتمعا والجواب انه ليس محل النزاع ... اللفظ اناث

يكون

يكون مختصا بالذكور كالرجال او بالاناث كالنساء فالاتفاق واقع على عدم تناول
احدهما الآخر واما ان لا يكون كذلك فاما ان لا يظهر فيه علامة تذكير ولا تانيث كلفظة
من ... فانه يتناول ... على ما تقرر في العموم والثاني كالمسلمين وفعلوا
والمسلمات وفعلن فالمؤنث لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك
بدليل ان الجمع تكرير الواحد والمسلمون تكرير المسلم وفعلوا ... لما ... لا يتناول
الاناث كان الاول كذلك ... ولان هذه الصيغة اما ان تكون موضوعة
للذكور خاصة او للاناث او لهما جميعا او للقدر المشترك بينهما او للمنفي من هذه الاقسام
والخمس ... اتفاقا وكذا الثاني والثالث باطل لانه ان كان على سبيل الجمع لزم
على الذكور عند انفرادهم عن الاناث وهو باطل اتفاقا وان كان على سبيل البدل لزم
الاشتراك وهو خلاف الاصل والرابع باطل والا لجاز استعماله في المؤنث وحده
كما جاز استعماله في المذكر وحده ... ولانه يلزم ...
على ارادة الاناث ... دلالة العام على الخاص فتعين الاول وهو المطلوب ولقوله
تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من
ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات
الآية احتج المخالف بنص اهل اللغة على تغليب التذكير على التانيث عند الاجتماع
... سوغوا اطلاق لفظ المذكر وارادة الذكور والاناث معا والاصل فيه الحقيقة
والجواب ان ذلك ليس محل النزاع اذ مراد اهل اللغة انه اذا اريد ان يعبر عن الفريقين
بلفظ واحد وجب اتيانه بعبارة التذكير لكونه اصلا وكون التانيث فرعا عليه
وذلك على سبيل التجوز لان الصيغة موضوعة لجمع الفريقين والنزاع انما هو
في هذا قال رحمه الله ومنها المقتضي لا عموم له ويراد به ما لا يتم الكلام الا باضمار بعض
الامور الصالحة للاضمار ... عليه ... ووجوه الاضمارات متعددة

ولا يلزم اهدار الجميع لما فيه من الزيادة المخالفة للاصل الدال على نفي الاهدار ويعارض بان الغاء
البعض ليس اولى فاما ان يهدر الجميع او لا يهدر شيء والثاني باطل قطعا فتعين الاول
اقول اللفظ الدال اذا لم يمكن اجراؤه على ظاهره الا باهدار شيء وهناك امور متعددة
صالحة للاهدار بحيث يتم الكلام باهدار ايها كان لا يقتضي اهدار الجميع وهذا هو المراد
من قولنا المقتضى لا عموم له مثاله قوله حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم
الا باهدار شيء اذ التحريم عارض لافعال المكلفين لا لنفس العين وههنا افعال
كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما فنقول لا يجوز اهدار جميع تلك الامور لما فيه من زيادة
المخالفة للاصل واثبتنا اهدار واحد منها للضرورة الناشئة من عدم استقامة الكلام
من دونه ولا ضرورة في اهدار ما زاد على واحد فيجب تقليله بقدر الامكان ويعارض بان
اهدار البعض ليس اولى من اهدار بعض غيره لاستقامة الكلام باهدار ايها كان من غير
تفاوت فاما ان لا يهدر شيء وهو باطل او يهدر واحد منها فيلزم الترجيح من غير مرجح
او يهدر الجميع وهو المطلوب والجواب انه لا يلزم الترجيح بلا مرجح ان لو كان البعض المعين
معينا وكان مساويا لغيره في القرب الى الحقيقة اما على تقدير ابهامه بحيث يصدق على
كل واحد من الابعاض على البدل ومعينا اقرب من باقي الامور المحتمل اهدارها الى الحقيقة
فلا **قال** ومنها مثل لا آكل في جميع المأكولات فيقبل التخصيص خلافا لابي حنيفة
لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل المأكولات وهو معنى العام احتج ابو حنيفة
بان المنفي الماهية من حيث هي والقابل للتخصيص متعدد والجواب المراد نفي الافراد
المطابقة للماهية **اقول** اختلفوا في الفعل المتعدي الى مفعول كقوله والله لا آكل
هل هو عام في جميع مفعولاته كالمأكولات ام لا فاختاره اصحابنا الامامية والشافعي
والقاضي ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر لو نوى به المحلوف
مأكولا معينا هل يقبل التخصيص بحيث لا يحنث بالاكل غيره ام لا الحق الاول لنا

في

نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل المأكولات لانه نفي حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه
نفي الاكل بالنسبة الى كل مأكول لان الحقيقة اذا انتفت بالنسبة الى كل شيء والا لثبتت في شيء
من جزئياتها فما نفيها اخص واذا دل اللفظ على انتفاء ماهية الاكل بالنسبة الى كل مأكول
تحقق العموم ويقبل التخصيص كغيره من الفاظ العموم فانه بالاتفاق واقع على انه لو قال والله
لا آكل لا يحنث بقيد التخصيص فيكون بدونه قوله الا كذلك له لا لانه لفظ الفعل وهو
الاكل حيث لكونه مشتقا منه لانه مصدر احتج ابو حنيفة بان المنفي في قوله لا آكل انما هو حقيقة
الاكل من حيث هي هي ومجردة من قيد الوحدة والتعدد فلا يقبل التخصيص لانه انما يقبله
الامر المتكثر والمتعدد والجواب انا لا نسلم ان المنفي الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في الذهن
اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو باطل اتفاقا بل المنفي الافراد
المطابقة لتلك الماهية الكلية وهو متعدد قابل التخصيص هكذا قيل وفيه نظر فان المنفي
الامر الطبيعي وهو نفس حقيقة الاكل الصالح للتقييد وهو موجود في الخارج في ضمن
جزئياته فالآتي بالمقيد يكون آتيا به فيحنث **قال** ومنها ترك الاستفصال
وحكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم كقوله عليه السلام لابن غيلان امسك اربعا وفارق
سائرهن من غير سؤال الجمع والترتيب وقد نقل لاحتمال وقوع العقد بالحال **اقول** نقل عن
الشافعي ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال
مثاله قوله عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن
ولم يسأل عن كيفية عقده عليهن هل كان على الجمع دفعة او على الترتيب فان ذلك يدل
على عموم هذا الحكم لكل واحد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد
عليهن دفعة واحدة او على التعاقب واعترض الحنفية في الدين والخصوص باحتمال علمه بخصوص
الحال فاجاب على ما هو معلوم له وترك الاستفصال لعدم الحاجة اليه **قال** ومنها وضعها
العطف على العام لا يقتضي العموم لدلالته على الحكم الصادق في العام والخاص مثل قوله

الى تحقق ٣

والعام

جميع الم

والمطلقات يتربصن مع قوله وبعولتهن احق بردهن الخاص بالرجعية **أقول** اختلفوا في العام هل يقتضي عموم المعطوف عليه والمعطوف في الحكم الثابت للمعطوف عليه سواء كان المعطوف خاصا وبالعطوف عليه في العموم او اخص منه كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة لانه جمع معرف باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم وقوله وبعولتهن احق بردهن فانه خاص لانه انما ثبت للرجعيات دون البائنات وقيل يقتضي لان العطف يقتضي ذلك والجواب ان عدم ذلك في المعطوف مستفاد من دليل خارج لولاه لثبت هذا الحكم **قال** رحمه الله ومنها ان الخطاب بالصيغة الدالة على الخطاب مثل يا ايها الناس خاص بالموجودين في عصره عليه السلام وانما ثبت لمن بعدهم بالاجماع او بالقياس المعلوم من دينه ضرورة للتبع خطاب المعدوم **أقول** اختلفوا في الخطاب الوارد بصيغة الخطاب مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس هل يختص بالموجودين في عصره عليه السلام او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيامة فذهب اصحابنا واتباع الشافعي وابي حنيفة والمعتزلة الى انه لا يتناول الا من وجد بعدهم لانه ليل منفصل وذهبت الحنابلة وطائفة من الفقهاء الى انه يتناول لنا ان الخطاب يستدعي كون المخاطب موجودا مهيئا له وخطاب الشارع على ما تقدم ولا شيء من المعدوم كذلك وايضا فالمعدوم ممتنع خطابه ومتى امتنع خطاب الذين امنوا والناس مع العدم منهيا فضلا عن كونهم انسانا وانه مؤمن احتج المخالف بقوله وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله بعثت الى الاحمر والاسود وانه لو لم يكن مخاطبا لمن بعده لم يكونوا متعبدين بمقتضاه والثاني باطل وكذا المقدم والجواب المنع من دلالة الاية على المدعى فانه لا يلزم من كونه مبعوثا ومرسلا الى الكل كونه مخاطبا لهم بل المراد انه ارسله ليبلغ الخلق التكاليف التي بعث بها من عند الله ليعبدوه ويطيعوه بما كلف به كل مكلف موجود في زمانه او من يأتي بعده الى يوم القيامة ولا يتوقف ذلك على مشافهتهم بالخطاب والناس

إجماعا

114

والاحمر والاسود لا يصدق على المعدوم ولا يلزم من انتفاء خطاب المعدومين عدم تكليفهم بل يثبت لهم بوجودهم واجتماع شرائط التكليف فيهم **قال** رحمه الله ومنها قول الصحابي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في الحكي وكذا قوله قضيت بالشاهد واليمين وكذا سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال حكاية من قضى الجار خاص وكذا قوله كان يجمع بين الصلاتين في السفر لان لفظ كان تدل على تقدم الفعل اما دوامه فلا وقيل يفيد العموم لان المتعارف من قولنا كان فلان يصلي بالليل وقوله عليه السلام صلوا بعد الشفق لا يمنع الاستدلال به على تقدير الشفقين الاحمر والابيض لان المشترك لا يحمل على معانيه وقوله صلى الله عليه وسلم في الكعبة لا يستوي على جواز الفرض لان تلك الصلاة واحدة فان كانت فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم ومنها المفهوم وهو عام بقسميه والغزالي قال العموم من عوارض الالفاظ وهو تابع للفظي **أقول** هذه مسائل اختلف فيها الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر لا يفيد العموم بمعنى انه لا يكون نهيا عن كل بيع غرر لان الحجة انما هي في المحكي اعني نهي النبي صلى الله عليه وسلم لا في الحكاية وهي قول الصحابي والنهي الذي رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة ويحتمل ان يكون عاما شاملا لكل الصور ومع ذلك الاحتمال لا يكون القول دالا على العموم اذ العام لا يدل على الخاص وكذا قوله قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين لا يفيد العموم بمعنى انه قضى بهما في كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية عن قضاء خاص في حكم مخصوص اذ يكون ذلك في صدق القول المذكور ومع ذلك لا يكون دالا على العموم وكذا قوله سمعته رسول الله يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه اخبارا عن قضاء لجار مخصوص معروف ويكون اللام للعهد كما يقول الان من ثبوت الشفعة للجار المشارك في الطريق او الشرب وحمل اللام على تعريف المعهود اولى من حمله على تعريف الجنس لاصالة الاثبات وما يعارضه جانب النفي لان ثبوت المعهود

يستلزم ثبوت الحكم دون عكسه [illegible] نفي المفهوم من [illegible] قول الصحابي
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين الصلاتين في السفر لا يقتضي العموم بغير ان يجمع بينهما في كل سفر
لان لفظ كان لا تقتضي الا تقدم الفعل لا تكراره قلنا وقال آخرون يفيد العموم من حيث العرف
فانه لا يحسن عرفا ان يقال كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان مداوما على التهجد ويخرج
اذا كان قد فعله [illegible] مرة واحدة الثالثة اذا قال الراوي صلى النبي بعد الشفق والشفق
الشفق مقول على الحمرة والبياض بالاشتراك ولا يجوز حمل ذلك على كونه صلى بعد الشفقين
[illegible] لانه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كلا معنييه الا مجازا وهو خلاف الاصل وكذا لو قال
الراوي صلى النبي في الكعبة لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة الفرض فيها
لان لفظ الصلوة مشترك محتمل للنفل والفريضة والناظر على السواء [illegible] العام
لا يدل على خاص ولان تلك الصلوة المخصوصة واحدة اذ هي كاينة في وقت [illegible]
والاصل عدم ما زاد عليها ولو كانت تلك الصلوة فرضا لم تكن نفلا وبالعكس فلا
يدل على العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل فيها الرابعة المفهوم ينقسم الى مفهوم
الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق وكل واحد منهما عام يعني له عموم في الاولويات
في جميع ما عدا المنطوق وفي الثاني [illegible] وقال الغزالي لا عموم له لان العموم
لفظ [illegible] المفهوم والحجة لا يتمسك
بلفظ بل بالسكوت واجيب [illegible] العموم لا يطلق
الا على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي وان كان لانه لا يدل على انتفاء
الحكم عن غير محل الوصف في الثاني وثبوته في الاول كان باطلا لما تقدم ولانه بحث
في عموم المفهوم [illegible] وايضا [illegible] العموم لفظ [illegible]
لان العموم من عوارض اللفظ لا [illegible] واعلم ان [illegible] فيما تقدم ان
التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عن غير محله وان العموم انما [illegible]

عن الالفاظ [illegible] حمل عموم المفهوم انما هو على تقدير [illegible] واطلاق لفظ العام عليه
على سبيل المجاز قال رحمه الله الفصل الثاني في الخصوص وفيه مباحث الاول التخصيص اخراج بعض
ما يتناوله الخطاب عنه [illegible] ان يتناوله [illegible] وهو جنس للنسخ
لانه تخصيص في الازمان وقد يطلق باعتبارها فان التخصيص لا يصح الا [illegible]
والنسخ قد يكون [illegible] وهو جنس للاستثناء والشرط والغاية والصفة ونحوها
[illegible] يدل على المرة بشرط انتفاء النقض كما في مفهوم الموافقة كقتل الوالد
[illegible] ويجوز ارادة الخاص من العام في الخبر [illegible] ولا [illegible]
التخصيص فان التخصيص حتى ينتهي الى الواحد في الفاظ الاستفهام والمجازاة وجوز بعضهم
ذلك في غيرها واوجب ابو الحسين بقاء كثرة تقرب من مدلول العام [illegible] واحدا او
[illegible] احتجوا بانه يستعمل في غير موضوعه [illegible] والجواب المنع
من عدم الاولوية اقول لما فرغ من مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص وفيه مسائل
الاول التخصيص والكلام اما في تفسيره او اقسامه او احكامه اما الاول فقد عرفه المصنف
هنا بما [illegible] ابو الحسين البصري وهو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه الاثر قد
[illegible] او المراد ما يتناوله الخطاب [illegible] وما يصح
ليدخل [illegible] قطعا او [illegible] لا يحصل ارادة المخاطب والا كان [illegible]
مرادا [illegible] وهو تناقض [illegible] والواقفية
ان التخصيص اخراج بعض ما يصح ان يتناوله الخطاب سواء كان الذي [illegible]
او لم يكن وبنوا ذلك على مذهبهم من كون الالفاظ [illegible] غير مختص
بل موضوعة له والخصوص على سبيل الاشتراك و [illegible] حقيقة
على ارادة المخاطب اي المؤثرة في ايقاع ذلك الخطاب لارادة بعض مدلوله ويقال
بالمجاز على من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا وعلى من اعتقد ذلك [illegible]

سواء كان ذلك الاعتقاد حقا او باطلا والفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص
من حيث ان النسخ تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص فهو نوع من التخصيص والتخصيص
جنس له ولان النسخ يشترط فيه التراخي والتخصيص لا يشترط فيه ذلك وقد يتحصل ان يكون النسخ اعم
من التخصيص باعتبار آخر وهو ان التخصيص لا يقع اطلاقه الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ يجوز
فيما علم بدليل انه مراد سواء كان ذلك الدليل لفظا او غيره فاذا كل منهما اعم من الآخر من وجه
فلا يتحقق بينهما [illegible] والتخصيص وهو الحق تخصيص بعض الاستثناء والشرط والصفة
والغاية وغيرها من المخصصات المتصلة عقلية كانت او نقلية والمراد ان الخطاب يتعلق بالحكم
والفعل المخالف فان اتحد امتنع دخول التخصيص فيه لانه لا يتحقق اخراج بعض ما يتناوله
لفظا عنه وانما يتصور ذلك اذا كان ما يتناوله ذا اجزاء والعام وان [illegible]
جاز دخول التخصيص فيه مثل [illegible] فالاول ما
والمسافر [illegible] يوم الفطر ولا يوم الاضحى والثاني مثل [illegible]
هذا اليوم الا [illegible] والثالث [illegible] هذه السنة الا [illegible] والدال
على الكثرة اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم او من جهة المعنى وهو [illegible] الشرعية [illegible]
تخصيصها [illegible] القياس ومفهوم الموافقة [illegible] التأفيف على [illegible]
وغيره من انواع الاذى ويجوز تخصيصه [illegible] التخصيص [illegible]
مثل قتل الوالد [illegible] ومفهوم المخالفة [illegible] الحكم
وجميع صور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كما لو دل دليل على ثبوت ذلك الحكم في بعض
تلك الصور ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام بمعنى انه يكون كل المراد من لفظ العام
او [illegible] لا بالتبعية كما يكون مرادا عند ارادة العموم وذلك قد يكون في الخبر
وقد يكون في الامر والاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء ان الله على كل شيء قدير
وهو تعالى شيء وليس بمخلوق ولا مقدور فالمراد بكل شيء بعض الاشياء وهو ما عدا

الله تعالى

امر قطعا والثاني مثل قوله تعالى واقتلوا المشركين والمراد من عدا اهل الذمة وقوله
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والمراد من ليس بمحصن قيل عليه
انه في الخبر يوهم الكذب وفي الامر يوهم البداء اجيب بانه لا ايهام مع تقرر [illegible]
اللفظ العام التخصيص وقيام الدليل على التوحيد ويجوز تخصيص العام حتى لا يبقى منه الا فرد
واحد في الفاظ المجازاة والاستفهام وفاقا كقولك من دخل داري فاكرمه ومن
[illegible] وتريد به شخصا واحدا وغيرها من الفاظ العموم خلافا لقوم من الحنفية
ومنهم من فصل فقال لا يجوز في صيغة الجمع بقاء اقل من ثلاثة وفي غيرها يجوز الى انتهاء
الى الواحد وهو منقول عن القفال ومنع ابو الحسين البصري مطلقا واوجب بقاء
كثرة تقرب من مدلول اللفظ العام وان لم يكن تلك الكثرة محدودة الا ان يستعمل
في حق الواحد للتعظيم واختاره محقق المتأخرين بدليل استقباحهم قول القائل اكلت
كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلاثا لا غير من الفاسخ من جوز التخصيص الى الواحد مطلقا
بان التخصيص استعمال اللفظ العام في غير موضوعه وهو الاستغراق بالنسبة الى بعض
وليس بعض الخصوص من افراده اولى من غيره فيما يوجب القول بجواز استعمال في جميع
الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر من الافراد
اولى من غيره في اطلاق لفظ العام عليه لانه اقرب الى موضوع اللفظ وهو الجميع وفيه
نظر فان [illegible] جواز اطلاق العام على بعض افراده كون ذلك البعض [illegible] من موضوع
اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل بعض فيكون اطلاق لفظ العام على جائزا والاولوية
الثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة للاقل
باعتبار ان مجاز ارادته من اللفظ [illegible] الموضوع والاكثر بخلافه لان الاكثر فانه لازم
الموضوع خاصة على ان الاولوية انما تفيد في مجاز ارادته من اللفظ كونه لازما للموضوع
والاكثر بخلاف الاقل فانه لازم الموضوع خاصة على ان الاولوية لا تفيد في مجاز الاول

عند التعارض لا المنع مما ليس باولى منه فخلوه عن المعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته
اولى من اطلاقه على مجازه ولا يقتضي عدم جواز اطلاقه على مجازه **قال** رحمه الله الحنفية
العام المخصوص بالمتصل ليس بمجاز لانه غير مفيد للبعض والا لو يفيد المتصل شيئا
فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد تخصيص لمعنى حقيقة ولان
انضمام غير المستقل لو افاد الغير لكان المسلمون والمسلم مجازا واما المخصوص بالمنفصل
العقلي او اللفظي فانه مجاز لانه موضوع للعموم وقد استعمل في الخصوص ويجوز التمسك به مطلقا
الا بالمجمل لان كونه حجة في بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة في الآخر والا لزم الدور
او الترجيح من غير مرجح ولان المقتضي في محل التخصيص ثابت والمعارض وهو منع
الحكم عن محل التخصيص لا يصلح للمانعية فان رفع الحكم عن محل التخصيص يجامع ثبوته
في محل النزاع احتج ابو ثور بانه مجاز وجيز من حقيقته وليس بعض المجازات
اولى والجواب المنع من عدم الاولوية فانه اي الباقي اقرب الى الجميع من بعضه ولانه يجب
في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة
الا بعد الاستقصاء وهو باطل احتج من شرط بانه على تقدير وجوده لا يصح التمسك
بالعام في جميع موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط
والجواب يكون في العدم الظني **اقول** اختلفوا في العام الذي يخصص المخصص هل
هو مجاز ام لا فقال الجبائيان مجاز مطلقا ومنع منه بعض الفقهاء مطلقا وفصل ابو
الحسين البصري فقال ان خص بمنفصل اي ما يستقل بالدلالة على معناه كان مجازا
عقليا كان او نقليا وهو اختيار فخر الدين والمصنف هنا والدليل على الاول ان اللفظ
العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض فهو باعد الخروج بالمخصص
دونه لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص اي يخرجه من مدلول اللفظ العام
فلا يكون مخصصا بل كونه مفيدا للكل والمخصص يخرج من كونه كذلك حتى يكون حقيقة لانه

هذا اختلفوا

مفيدا للاستغراق

مفيدا للاستغراق وهو حقيقة فيه والخروج من العام ومن المخصص دال على البعض الباقي
بعد التخصيص حقيقة ولان انضمام اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة على معناه الى ما
لو كان مما يكون كذلك لكان مجازا لكان قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو
والنون في الاول والالف واللام في الثاني والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وفيهما نظر
اما الاول فللمنع من كونه ليس مفيدا لذلك البعض خاصة بحسب ارادة اللافظ وان ما
ذلك لدلالة المخصص عليه والمجموع يفيد اخراج بعض ما تناوله اللفظ بحسب الوضع
لا بحسب ارادة اللافظ واما الثاني فلانه من زعم انه مجاز لا يدعي ان انضمام ذلك الا انضمام
غير المستقل انه لكونه غير مستقل يتحقق به المسلمون والمسلم بل باعتبار
ان الذي اراده اللافظ لم يرد بالعام المقرون به حقيقة اعني الاستغراق وعلى الثاني
من كون المخصص المنفصل مجازا بانه لفظ موضوع للعموم وقد استعمل في بعض مسماه
لقرينة وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك بالعام المخصوص اي يكون حجة على ثبوت
الحكم في جميع ما عدا محل التخصيص من مدلول العام ام لا فقال به الفقهاء مطلقا ومنعه
عيسى بن ابان وابو ثور مطلقا وفصل آخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل
ولا يجوز ان خص بمنفصل وقال آخرون ان خص بمجمل كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم
او الا بعضهم لم يكن حجة ما لم يبين ذلك المجمل والا كان حجة مطلقا وهو
اختيار فخر الدين والمصنف واحتج على وجهين الاول ان اللفظ العام متناول لجميع
افراده وكونه حجة في كل واحد من تلك الافراد ليس موقوفا على كونه حجة في الباقي
والا فان انعكس لزم الدور وان لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة العام
الى كل واحد من افراده بالنسبة الى الآخر من غير تفاوت ولا على كونه حجة في الجميع
لان كونه حجة في الجميع يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد فلو انعكس
لزم الدور وحينئذ لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص كونه غير حجة في غير محل

وفيه نظر فان دلالة اللفظ تابعة للقصد والتقدير ان اللفظ الموضوع للاستغراق لم يرد به
الاستغراق فكيف يصار الى دلالته على كل واحد من افراده انما يكون ثابتة على تقدير
ان يراد به الاستغراق فاحمل اما على تقدير عدم الارادة فلا بل يكون مساويا للمراد [illegible]
وهو غير معلوم قبل ثبته وقوله كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد غير متوقف على
كونه حجة في المجموع ممنوع وهو ظاهر فان دلالة لفظ العام على كل واحد من افراده انما هي بالتضمن
ودلالته على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعا له ودلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة
ومتوقفة عليها وقوله لان كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في الافراد ممنوع
لما ذكرناه مع كونه حجة في المجموع مستلزم لكونه حجة في الافراد بطريق التضمن لانه متوقف
عليه واعلم ان المجمل الذي هو العام قد يكون مجملا مطلقا اي من كل وجه وقد يكون
مجملا من وجه ومبينا من آخر فيكون حجة فيما لا اجمال فيه فالاول كما ذكرناه من
المثال والثاني كقوله اقتلوا المشركين الا بعض اليهود او المراد من عدا بعض اليهود
فانه يكون حجة في قتل من عدا اليهود لانتفاء الاجمال فيه وغير حجة في قتل اليهود
لان ابهم فيه ذلك البعض الثاني ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص
ثابت والمعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فوجب القول به اما الاول فلان اللفظ
الموضوع للعموم موجود وهو مقتض لثبوت الحكم في كل الافراد التي من جملتها ما عدا
محل التخصيص واما ان المعارض لا يصلح للمعارضة فلانه ليس الا انتفاء الحكم عن
محل التخصيص وهو غير صالح للمعارضة لاجتماعه معه كما لو صرح بثبوت الحكم فيما
عدا محل التخصيص وانتفائه عن محل التخصيص واما الثاني فقط وفيه نظر لمنع
وجود المقتضي فان اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل الافراد اذا اريد به موضوعه
وهو الاستغراق اما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور وابن ابان بان العام المخصوص
لا يمكن اجراؤه على ظاهره اي حمله على الاستغراق الذي هو حقيقة لان فيه ابطال

المخصص

المخصص وهو وجه من كونه مخصصا فيجب صرفه الى غيره وليس بعض المحامل اولى من بعض
فيصير مجملا فلا يكون حجة وجب التوقف لمنع من عدم الاولوية فان حمله على كل ما عدا محل
التخصيص اولى من غيره من المحامل لقربه الى حقيقة اللفظ وبعد كل واحد منها عنها
وفيه نظر تقدم ولان الاصل عدم حكم العام اذا عرفت هذا فاعلم ان ابن سريج قال اذا
ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصص فان وجد عمل بما يقتضيه والا
عمل بالعام والجمهور التمسك بالعام قبل الاستقصاء وبعد البحث وجوز التمسك
بالعموم ابتداء ما لم يظهر مخصص واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد
طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه والثاني باطل اتفاقا
وكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز
وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز
بل هو ابلغ اذ بتقدير وجود المخصص تكون المفسدة في ثبوت الحكم في محل التخصيص حصل
فانه تحقق الحكم في غيره وهو مقصود اللفظ وبتقدير وجود المجاز قد تكون الحقيقة
غير مرادة فيحصل مفسدتان احداهما ثبوت الحكم الحقيقة وهو غير مراد والثانية
انتفاؤه عن المجاز وهو المراد احتج ابن سريج بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص
والجهل بذلك العدم يوجب الجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط يستلزم
الجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا
والا لم يكن حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك
العدم مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف الاصل قال [illegible] الفصل الثالث
في الاستثناء وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا او ما ساواها وانما قلنا
الاخراج مع وجوب الدخول لولاه ولانه كذلك في الاعداد وكذا في غيرها
للاشتراك والمجاز وهو حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل لانه لولاه لكان الاخر

تحققا وكان اما من اللفظ وهو ربط والا كان مشتركا او من المعنى وهو خط رابطا
استثنا ولا شيء من الاشياء بتقدير معنى يشترك ما فيه وقوله تع ان يقتل مؤمنا الا خطاء
الا ان تكون تجارة عن تراض الا ابليس الا قليلا الا سلاما سلاما لا يعطى كونه حقيقة
ومطلق الاستعمال لا خلاف فيه ويشترط فيه الاتصال عادة والا بعد شيء من الاتقا
وقول ابن عباس بجوازه على اقوال البيه وجواز تاخير اللفظ الخ قوله لما بحث عن التخصيص
مطلقا شرع في البحث عن اقسامه وقدم البحث عن المتصل على البحث عن المنفصل لكونه
كالجزء من العام لعدم دلالته على معناه من دون انضمامه اليه وقدم البحث عن الا
على باقي انواع المتصل لكثرة استعماله وكلامه واعلم ان الكلام في الاستثناء اما في تحديده او في
اقسامه او شرايطه او احكامه اما الاول فقد اختلف في تعريفهما فقال الغزالي انه قول ذو صيغ
مخصوص محصورة دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول ونقض في طرده بالمخصصات
المنفصلة مثل قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم علماء و
زيد جاهل ورايت القوم وزيد لم اره فان لفظ المذكور لكن صادق عليها وليست
باستثناء وفي عكسه باحاد الاستثناء مثل جاء القوم الا زيد فانه استثناء حقيقة
وليس بذي صيغ بل صيغة واحدة وايضا فان الاستثناء معنى يحمل عليه القول لا نفسه
وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بالاول بحرف الا
او الا واخواتها واعترض بان الاستثناء ليس لفظا بل معنى يدل عليه باللفظ والحد
الخ عرفه بانه اخراج بعض ما تناوله اللفظ بالا او بما ساواها فالاول وهو اخراج بعض
ما تناوله اللفظ جنس للمخصصات كلها متصلها ومنفصلها وتقييده بالا او بما ساواها
فصل يميزه الاستثناء عما عداه والمراد بما تناوله اللفظ فعلا لا صلاحية والا لم
يتحقق الاخراج ولهذا لم يجوز الاستثناء من الجمع المنكر فلا يقال رايت رجالا الا زيدا
لعدم تناول لفظ رجال له فعلا وانه في الاعداد اخراج ما لولاه لوجب دخوله اتفاقا

يجب

يجب كونه ونحوها كذلك والا كان مشتركا او مجازا وهما خلاف الاصل واما اقسامه فهو ينقسم
الى متصل وهو ما كان الاستثناء فيه من جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم الا درهما
ومنفصل وهو ما كان من غير جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم الا ثوبا وهو يسمى الاستثناء
حقيقة في الاول في الاول وفاقا ومجاز في الثاني اعني المنفصل على الاصح لانتفاء الاخراج عن
الموجب لا بقا حقيقة الاستثناء اذ لو كان الاخراج محققا لكان اما من اللفظ او من المعنى
والاول باطل لان لفظ الدراهم مثلا لا يتناول الثياب بحسب معناه والا لكان اللفظ مشتركا
بينهما والاشتراك او المجاز خلاف الاصل لما تقدم وبتقدير الاشتراك لا يكون الاستثناء منفصلا
وهو خلاف المقدر واذا لم يكن متصلا ولا له امتنع الاخراج منه والثاني ايضا باطل اذ لو
صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين معناه وبين معنى المستثنى منه ليتحقق الاستثناء يتحقق
الاخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء اذ كل مفهوم مع اخر وان يشتركا في مفهوم و
لو من بعض الوجوه واللازم وهو التالي باطل اتفاقا من اهل اللسان كان المقدم مثله
احتج المخالف بانه قد وقع الاستثناء من غير الجنس في القرآن العزيز في عدة آيات فيكون
حقيقة فيه اما الاول فكقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء استثنى الخطاء
من القتل وليس من جنسه وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فاستثناه من
الملائكة وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس كان من الجن ولانه مخلوق من نار والملك
مخلوق من نور وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم
والتجارة عن تراض ليست من جنس الباطل وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا
قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس اللغو واما الثاني فلان الاصل في الا
ستعمال الحقيقة والجواب المنع من كون الاستثناء في الآيات المذكورة من غير الجنس
اما الاولى فلانه ليس الا فيها بمعنى الاستثناء بل بمعنى لكن او يقال وما كان لمؤمن ان يقتل
مؤمنا الا اذا اخطاء بان يغلب على ظنه انه ليس من المؤمنين اما بان يكون محاربا للكفار

فيظن أنهم أو يراه من بعيد فيظنه صيدا أو حجرا وهذا التأويل منقول عن السيد المرتضى
وأما الآية الثانية فلأن إبليس لم يخرج من جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف لذلك لما
نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين أن إبليس كان من الملائكة من قبيلة يقال لهم الجن
وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة من نور لا يمنع من الاشتراك في الملكية سلمنا أنه
ليس من الملائكة لكن لا نسلم أن الاستثناء من غير الجنس وذلك لأنه مشارك للملائكة في
الأمر بالسجود فهو استثناء من المأمورين به فكأنه قال فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس
وأما الآية الثالثة فقد اتفق النحاة على أن إلا ليست للاستثناء بل بمعنى لكن عند البصريين
وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو الجواب عما بعدها سلمنا لكن مطلق الاستثناء المتصل دال على
الحقيقة وكيف وهو نوع فكل من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص
هذا فاعلم أنه يشترط في الاستثناء مطلقا الاتصال عادة بحيث أنه لا يتخلل بين ذكر المستثنى
منه والاستثناء ما يعد فاصلا بينهما في العادة وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز عن
خروج ما يحصل بينهما فاصل في الحقيقة ولا يسمى في العادة فاصلا كالتنفس والسعال
والعطاس وطول الكلام فإن ذلك لا يقدح في تحقق الاستثناء اتفاقا والأكثر اتفقوا
على ذلك ونقل عن ابن عباس جواز الاستثناء إلى شهر لنا لو جاز الاستثناء بعد مدة لم يستقر
شيء من الإيقاعات كالطلاق والعتاق وغيرهما وأن لا يتحقق الحنث في الأيمان لإمكان
جواز ورود الاستثناء عليه فيتوقف والجواب عن الرواية إن صحت وكان قوله حجة
في ذلك أن الجواز محمول على ما إذا كان الاستثناء منويا عقيب اليمين وإنما تأخر لفظه
توفيقا بينها وبين ما ذكرناه من الدليل قال الرابعة البحث الرابع في أحكام الاستثناء
لا يجوز الاستثناء المستوعب ويجوز الأكثر للإجماع على أن من قال له علي عشرة إلا
تسعة فإنه يلزمه واحد ولقول القاضي باشتراط الأقل بطل بقوله ثم إن عبادي ليس
لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين مع قوله إلا عبادك منهم المخلصين واحتجاجهم

بان الأصل

ضعيف

بأن الأصل بطلان الاستثناء خرج عنه القليل لأنه في معرض النسيان فبقي الأكثر والمساوي
لأن المستثنى والمستثنى منه كاللفظ الواحد أقول لما فرغ من ذكر الاستثناء وأقسامه وشرائطه
شرع في ذكر أحكامه وهي مسائل المسألة الأولى اتفقوا على بطلان الاستثناء المستوعب
كقوله علي عشرة إلا عشرة وهل يجوز استثناء المساوي لما يبقى بعد الاستثناء أو الأكثر
منع القاضي أبو بكر والحنابلة منهما وقصروا الجواز على الأقل ووافقهم على المنع من جواز
استثناء الأكثر بعض النحاة والأكثرون على جوازهما وهو المختار لنا إجماع الفقهاء
على أن من قال له علي عشرة إلا تسعة لم يلزمه بذلك إلا الواحد ولو لم يصح استثناء الأكثر
لما كان كذلك ويبطل قول القاضي ومن يقصر قوله تعالى إن عبادي ليس لك عليهم سلطانا
إلا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين
فإنه استثنى من العباد تارة الغاوين وتارة المخلصين مع انحصار العباد فيهما فيقتضي
الآية الثانية فإن تساويا فقد بطل قوله ببطلان استثناء المساوي لتحققه في الا
ثنين جميعا وإن تفاضلا فقد بطل قوله ببطلان استثناء الأكثر لتحققه في إحدى الآيتين
وفيه نظر لمنع انحصار العباد في المخلصين والغاوين والآية الثانية غير دالة
على ذلك لأن إبليس كما حلف [illegible] سلمنا لكن العقل دال على
غير المكلف من الأطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين
سلمنا الحصر لكن المستثنى في الآية الأولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع إبليس
منهم فجاز أن يكون بعض الغواة غير متبع لإبليس كإبليس نفسه وح لا يبقى
الآيتين دالة على بطلان شيء مما ذهب إليه القاضي لاحتمال كون الغاوين المتبعين
لإبليس أقل من باقي العباد والمخلصين أيضا كذلك فيكون المستثنى في الآيتين
جميعا أقل من الباقي على أنه يحتمل أن يكون الاستثناء من السلطان المنفي لا من العباد
فيصير تقدير الكلام إن عبادي لا سلطان لك عليهم إلا من اتبعك من الغاوين

بدل المخلصين

فانهم سخطانك سخطانك على العباد كما يقال ان الحجاز ليس لكم عليهم ظهير ولا مساعد الاضرتك
احتج القاضي بان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انما والبعد في ارتكابه في
استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة الالتفات الى القليل وحب قبوله والاكثر
وهذا المعنى غير موجود في المساوي والاكثر فيبقى على الاصل والجواب المنع من كون
قبول الاستثناء على خلاف الاصل وكونه انكارا بعد اقرار ممنوع ايضا لان المستثنى
والمستثنى منه كالجملة الواحدة ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار كما لو قال لا دين لك
علي الا دينارا وتعليل قبول استثناء الاقل بكونه في معرض النسيان ممنوع ايضا والا
لقبل منه كما لو قال له علي عشرة بنقص ثلثة واما لم يحصل المصنف مع عدم الاستيعاب
من شرائط الاستثناء كالاتصال لصدق الاستثناء على المستوعب وعدم صدقه
على المنفصل عادة فان الاتصال شرط مختصر وعدم الاستيعاب شرط لصحة والحكم
وعدهما من الاحكام على انه في كتب الرواية جعل عدم الاستيعاب من الشرائط كالاتصال
قال رحمه والاستثناء من الاثبات نفي اجماعا وبالعكس خلافا لابي حنيفة
والامام فخر الاسلام بقوله لا اله الا الله احتج بعدم الثبوت في قوله لا صلوة
الا بطهور ولا نكاح الا بولي وبان الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو لم من
الحكم بالاثبات وبان اللفظ يدل على الصورة الذهنية المطابقة للخارجية فصرف بالنفي
الاستثناء الى الحكم يقتضي ذاته ولا يستلزم الحكم بالثبوت وصرفه الى العدم الخارجي مقتضى
نفي العدم وهو يستلزم الثبوت لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالامور الذهنية بالذات
وبالخارجية بتوسط الذهنية والجواب عن الاول ان الاعواض ليس من الصلوة والنكاح
فلا بد من تقدير لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي فبطل النقض
وعن الثاني والثالث بما لو اراد في غير هذا لا ثبات ايضا اقول هذه ثانية المسائل
التي في احكام الاستثناء واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات نفي

وانه

وانه لو كان من النفي لو لم يفد الاثبات لم يكن قولنا لا اله الا الله كافيا في الاقرار بالتوحيد
والدخول في الاسلام من دون احتياج الى ما يدل على اثبات الالهية له والتالي باطل اجماعا
لعدم نقل رياد الالهية ان الاستثناء لا يفيد نفي الالهية من غيره تعالى واثباتها له تعالى ايضا
فانه قائلا لو قال لا عالم في البلد الا زيد يسبق الى ذهن كل سامع عارف باللغة اثبات
العلم لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم له من قولنا زيد عالم وذلك دليل على كون الاستثناء
من النفي حقيقة في الاثبات ولان ذلك منقول عن واضعي اللغة احتج ابو حنيفة بوجوه
الاول لو كان الاستثناء من النفي مفيدا للاثبات لثبت الصلوة بمجرد الطهور والنكاح بمجرد
الولي لقوله عم لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله
والملازمة ظاهرة الثاني ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت المستثنى منه عن المستثنى
وذلك غير مستلزم الحكم عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم المخصوص
عن الشيء قد يكون مع الحكم عليه بنقيضه وذلك الحكم الى نوع وقد يكون مع عدم الحكم
عليه بشيء اصلا فانه هو اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص الثالث ان الاستثناء النفي
يحتمل ان يكون متعلقا بالحكم بالنفي ويحتمل ان يكون متعلقا بالنفي نفسه فان كان الاول يزول
الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشيء بالنفي لا يستلزم
الحكم بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشيء بالنفي لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لاحتمال
عدم الحكم عليه بشيء اصلا وان كان الثاني اقتضى رفع العدم وهو يستلزم الاثبات لكن
الاول اولى لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي وتعلق الالفاظ بالامور الذهنية بغير
واسطة الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية على ما تقدم والجواب عن الاول
ان الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم الصلوة والنكاح فلا يصح استثناؤهما منهما
حقيقة الا بتقدير مثل لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي وح يكون مفيدا للاثبات
وقيل انما سيق هذا الكلام لبيان كون الطهور شرطا للصلوة والولي شرطا للنكاح والترغيب

عقيب المرجوحا ولا يلزم ان يوجد بوجوده وعن الثاني والثالث ايضا وامنا وفيهما لا ثبات فان الاستثناء من الاثبات انما يخرج المستثنى منه عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتم وكذلك تعلق الاستثناء بالحكم بالاثبات اولى من تعلقه بنفس الاثبات لعين ما ذكرتم وهل يستلزم النفي وجوابهم عن هذا هو جوابنا عن جعلكم واعترض المصنف على هذا بان الاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم وفيه نظر لمنع الاستلزام المذكور فان نفي الحكم بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ويمنع كون العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء من الاثبات بل قد يكون على خلاف الاصل كما لو قال الفقهاء بانه الا

قال رحمه الله واختلف في تقدير الاستثناء فقيل المراد بالمستثنى منه الباقي وحرف الا قرينة عليه وضعف بامتناع الاخراج منه وقيل المستثنى والمستثنى منه عبارة عن الباقي وهو ضعيف ايضا وهو ما قلناه والحق ان المراد بالمستثنى منه معناه ثم اخرج بالاستثناء بعضه واسند بعد الاخراج اقول اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثر ان المراد بالمستثنى منه كالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة الباقي بعد الاستثناء وهو سبعة وحرف الاستثناء كالا في المثال قرينة دالة عليه كالوصف بغير الاستثناء وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء سبعة فكان للسبعة اسمان احدهما مفرد وهو سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلثة واستضعف المصنف القولين جميعا بان الاخراج على تقديرهما لم يكن متحققا فلا يتحقق الاستثناء حقيقة وايضا يلزم المجاز في لفظ العشرة حيث استعمل في السبعة وفي لفظ الاستثناء الموضوع للاخراج حيث استعمل في غيره وهما خلاف الاصل والحق ما اختاره المصنف وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم اخرج بالاستثناء منها ثلثة والاسناد بعد الاخراج لان الاصل استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعمالها في غيرها وقد تقدم البحث في ذلك مستقصى قال رحمه الله واذا تعدد الاستثناء رجع الجميع الى المستثنى منه مع العطف ومساواة الثاني او زيادته والا رجع الثاني الى متلوه

نفي الحكم

الثاني

لا الى الجمع

لا الى الجميع ولا الى المستثنى منه والا لزم التناقض وترجيح العود الى الابعد مع الصلاحية الى الاقرب اقول التعدد قد يكون في الاستثناء خاصة وقد يكون في المستثنى منه وقد يكون فيهما فالاقسام باعتبار التعدد وعدمه اربعة تعدد هما او اتحادهما وتعدد الاستثناء خاصة وتعدد المستثنى منه خاصة والمصنف لم يذكر الاخيرين اذ تعليمهما اعم الباقي الاول اذا تعدد الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لا فان كان الاول كان جميعا راجعين الى المستثنى منه لان المعطوف والمعطوف عليه كالشيء الواحد سواء تكرر حرف الاستثناء كقوله له علي عشرة الا ثلثة والا اثنين اولا كقوله له علي عشرة الا ثلثة واثنين وان كان الثاني فاما ان يمكن عود الثاني الى الاول بان يكون مساويا كقوله عشرة الا ثلثة الا ثلثة او زيادة الثاني على الاول كقوله عشرة الا ثلثة الا اربعة فيجب عوده لجميع الى المستثنى منه كالعشرة في هذا المثال دفعا لمحذور الهدرية واما ان يمكن عوده الى المستثنى الاول كقوله عشرة الا اثنين الا واحدا فيجب رجوع الثاني الى المستثنى ثانيا وهو الواحد هنا الى متلوه وهو الاثنان لانه لولا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى مجموع المستثنى منه والمستثنى الاول او الى المستثنى منه خاصة او لا الى شيء منهما والثاني باقسامه باطل فتعين المقدم والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان الاول فلانه يلزم التناقض لان المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي فلو رجع الثاني اليهما معا لكان مثبتا باعتبار كونه مستثنى من حيز النفي ومنفيا باعتبار كونه مستثنى من حيز الاثبات وانه محال واما بطلان الثاني فلان المستثنى الاول اقرب من الاصل المستثنى منه فلو عاد الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو باطل بالاتفاق واما بطلان الثالث فلانه اخراج الكلام الى الهذر قال رحمه الله واذا تعقب الجمل فهو للشافعي يعود الى الجميع قياسا على الشرط وعلى قوله له خمسة وخمسة الا ستة ولاقتضاء العطف التشريك

يوجع

وقال ابو حنيفة الى الاخيرة لانه خلاف الاصل فيصار اليه لدفع محذور الهذر بقدرها
يدفع الضرورة وهو الواحدة واختصت الاخيرة للقرب ولانه يرجع الى الاخيرة في
الاستثناء من الاستثناء وكذا في غيره دفعا للاشتراك والمجاز ولان الظاهر انه لم
ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه وقال السيد المرتضى رضي الله عنه بالاشتراك لان
الاستعمال دليل الحقيقة وقد وجد فيهما ولحسن الاستفهام ولمجيء الحال بعد الجمل او
بعضها في الحال اليها الطرفين فكذا في الاستثناء وقال ابو الحسين ان ظهر الاضراب
عن الاولى بان يختلفا نوعا سواء اتحدت القضية كما تقدم او لا كقوله اكرم ربيعة
والعلماء والفقهاء اما اسما وحكما ويتحد النوع مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الطوال — بدل: والعلماء هم الفقهاء
او احدهما واتحد النوع وليس الثاني فيها مثل اطعم ربيعة واطعم مضرا و اطعم بعضهم
واكرم ربيعة الا الطوال فان الاستثناء يرجع الى الاخيرة وان تعلقت احديهما
بالاخرى بان اضمر حكم الاولى في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضرا الا الطوال او اسم
الاولى مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال عاد الى الجميع وهذا التفصيل حسن
وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة في النهاية اقول هذا هو القسم الثالث وهو تعقب
المستثنى بمتعدد خاصة واعلم ان الاصوليين اختلفوا في الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة
المعطوف بعضها على بعض بالواو مع تجويز عوده الى الجميع والى كل واحدة منها فقال
الشافعي يعود الى الجميع وقال ابو حنيفة يعود الى الاخيرة خاصة وقال السيد المرتضى
رضي الله عنه بالاشتراك بين عوده الى الجميع والى البعض فيجب التوقف عنده اذا لم يوجد
قرينة دالة على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفصل اخرون فقال ابو الحسين البصري
ان ظهر الاضراب عن الاولى عند الشروع في الثانية ولا يظهر فيها شيء على الاولى
كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية مع استقلالها
الا وقد استوفى غرضها وذلك بان يختلفا نوعا مع اتحاد القضية كالقذف وهي

قوله تعالى

قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان الجملة الاولى امر
والثانية نهي والثالثة خبر والقضية واحدة او لا مع كقوله اكرم ربيعة والعلماء والفقهاء — بدل: والعلماء هم الفقهاء
الا اهل البلد الفلاني او يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما مثل اطعم ربيعة واكرم مضر
الا الطوال فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفان في الاسم لان المامور
في الاولى ربيعة وفي الثانية مضر وفي الحكم لان المامور به اولا الاطعام وثانيا الاكرام
او يختلفا في الاسم دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال وبالعكس مثل اطعم
ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال وان لم يظهر الاضراب عن الاولى بان تتعلق
احدى الجملتين بالاخرى اما بان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل اكرم ربيعة
ومضر الا الطوال واسمها مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى الجميع
لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا يتم معناها الا بانضمامها الى الاولى فكانا كالجملة
الواحدة فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول عن القاضي عبد
الجبار وجماعة من المعتزلة واستحسنه فخر الدين والمصنف وفيه نظر فان تعلق احد
الجملتين بالاخرى بمجرده ليس موجبا لعود الاستثناء اليهما معا بل قد يمنع في بعض
الصور اختصاصه باحدهما كما لو قال اكرم العلماء وتصدق عليهم الا الاغنياء
وقال اخرون ان ظهر كون الواو للاستئناف كان راجعا الى الاخيرة والا فالحق
التوقيف واحتج الشافعي على مذهبه بوجوه الاول القياس على الشرط المتعقب للجمل
المتعاطفة فانه يعود اليها اجمع وفاقا فكذا الاستثناء والجامع كون كل واحد منهما
غير مستقل بنفسه ولان معناهما واحد فان قوله في آية القذف واولئك — القذف
هم الفاسقون الا الذين تابوا واجاب جرى قوله ان لم يتوبوا الثاني اذا قال الرجل
خمسة وخمسة الا ستة كان الاستثناء راجعا الى الجملتين جميعا وفاقا والاصل في

في الجمل الحقيقة وان انتفى ذلك وهذه الصورة كان ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل الثالث مقتضى العطف التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فيجب ان يصير
الجمل الواحدة اذ لا فرق بين قول القائل رايت نحاة الكوفة ونحاة البصرة وبين قوله رايت نحاة المصريين وما كان الاستثناء من الثانية راجعا الى الجميع من غير تخصيص المعرّض النحويين
باحدهما فكذا ما هو مساو له والجواب عن الاول بمنع الحكم في الاصل وهو كون الشرط
متعلقا بالجميع بل الحق انه متعلق بالاخيرة خاصة والاتفاق على خلاف ممنوع وان كان
لم يكن بين الاستثناء والشرط فارق كان قياسا منهما على الآخر قياسا في اللغة
وان كان بينهما فارق جاز اسناد الحكم اليه فلا يتعدى الى الآخر اما الحنفية فانهم حملوا
تعلق الشرط بالجميع فلم يسمع منهم الجواب بمنع الحكم في الاصل وانما بوابالفرق من حيث
ان الشرط في صدر الكلام فهو وان تاخر لفظا فهو متقدم معنى بخلاف الاستثناء وفيه
نظر فانه انما يكون في صدر الكلام المتعلق به لا مطلق الكلام ونحن انما يعلم كونه متقدما
على الجميع معنى ان لو علمنا تعلقه بها اجمع فلو استدللنا على تعلقه بها اجمع بتقدمه
عليها معنى لزم منه تقدمه على الجميع معنى تعلقه بها اجمع وعن الثاني ان الاستثناء ولا يلزم م
هنا انما رجع الى الجملتين وفقا لحذف المسند لا لاستقلاله رجوعه الى احدهما ونحن
نسلم رجوعه الى الجميع عند قيام ما يدل عليه والكلام انما هو في ذلك اما الكلام فيما اذا كان
رجوع الاستثناء الى الجميع والى البعض كما تقدم وعن الثالث انه لا دعيتم عدم الفارق
بين الجمل الواحدة وبين عطف بعضها على بعض لان القياس لا يكون قياسا
الشيء على نفسه وان سلمتموه جاز اسناد الحكم في الاصل الى ما به فارق الفرع فيبطل
القياس ايضا على انه قياس في اللغة وهو غير جائز عند اكثر الادباء احتج ابو حنيفة
بان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول وانما صرنا اليه في جملة واحدة
صونا للكلام الصادق عن الهذر فيبقى الاصل في باقي الجمل سالما عن المعارض وخصصت
الاخيرة

الاخيرة بتعلق الاستثناء بها لانها اقرب والقرب موجب للرجحان كما يختص الاقرب الفاعلية
في مثل ضرب موسى عيسى لما لم توجد قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى الاخيرة
متفق عليه والخلاف انما هو في اختصاصها به او شاركها غيرها لها فيه وبان الاستثناء
راجع الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء كما تقدم فكذا في غيره دفعا للاشتراك الناشي
كونه حقيقة في عوده الى الاخيرة خاصة والى غيرها والمجاز الناشي من كونه حقيقة
في احدهما مجازا في الاخر وبان النقل ان التكلم لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها
وبه نقول اما الجميع فالمنع من كونه على خلاف الاصل وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الحكم المستثنى
منه مخالفا للاصل اما على تقديره فلا بل يكون الاستثناء موافقا للاصل واما الثاني فلأن
رجوعه الى الاخيرة انما كان لاستقلاله عوده الى الجميع باعتبار اختلاف الجمل بالنفي والاثبات
الموجب لاختلاف المستثنى منه على تقدير رجوعه اليهما الموجب للتناقض وعوده الى
غيرها ترجيح للبعيد على القريب فتعين رجوعه الى الاخيرة ولان رجوعه الى الاستثناء
اولى من رجوعه الى الاصل من حيث ان الاول يوجب قلة التخصيص المخالف للاصل والثاني
كثرته وهذا المعنى غير موجود في الجمل المتعددة فبطل قياسها عليه واما الثالث فممنوع
وانما يكون كذلك ان لو لم يكن مراد اللافظ الاستثناء منها اجمع اما على هذا التقدير
فلا وذلك لان تاخير الاستثناء الى انتهاء الجمل يوجب وجازة اللفظ واختصاره
وكونه ادخل في باب البلاغة فان من قال اكرم العلماء الا الفساق وتصدق على الفقراء
الا الفساق وجالس القراء الا الفساق جاء مطولا وكلامه ركيكا بخلاف ما لو قال
اكرم العلماء وتصدق على الفقراء وجالس القراء الا الفساق واحتج السيد المرتضى
رض على الاشتراك بان الاستثناء قد استعمل فيما يرجع الى الجميع كما في قوله تعالى حتى
وحسنة الاستثناء والى ما يرجع الى الاخيرة كما في الاستثناء من الاستثناء واستعمال
اللفظ في المعنى دليل الحقيقة فيه ولانه يحسن استفهام المستثنى لو صرح بحمل رجوعه على كونه م

الى الجميع والى البعض وذلك يؤذن بكون اللفظ مشتركا ولانه يصح حمل كل الجمل وحمل بعضها
في الحال وقد تختص بالزمان والمكان كما تقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء قائما او يوم
الجمعة او في المسجد فكذا في الاستثناء والجامع كون كل منهما فضلة يأتي بعد تمام الكلام
والجواب عن الاول انا قد بينا فيما تقدم ان الاستعمال يكون تارة في الحقيقة وتارة
في المجاز فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات الثلث وعن الثاني بانه
يصح الاستفهام عن افراد المتواطئ عند اطلاق اللفظ وذلك يبطل دلالة صحة الاستفهام
على الاشتراك وعن الثالث بمنع الحكم في الاصل وعليه المشترك على انه قياس في اللغة
وايضا فلا يلزم من تخيل عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقة فيهما والاصل عدم
الاشتراك قال رحمه الله الفصل الخامس في الشرط وهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر و
ان وتختص بالمحتمل واذا وتشترك بينه وبين المحقق ومن وما ومهما واي واين ومتى
وحيث وان وحيثما واذما وشرطه الاتصال والاولى تقديمه لفظا لتقدمه طبعا
وقد يتعدد الشرط والمشروط وقد يتعدد ان او احدهما اما على الجمع او على البدل وحكمه
في الرجوع الى الجميع والى الجمل المتعددة او ما يليه حكم الاستثناء سواء تقدم او تأخر
ووافق ابو حنيفة الشافعي هنا والشرط اما عقلي كالحياة او شرعي كالطهارة او لغوي
مثل ان دخلت الدار فانت طالق والمشروط يحصل عند وجود المؤثر واول زمان وجود الشرط
ان امكن وجوده دفعة والا فآخر جزء منه اقول الشرط احد المخصصات المتصلة
والكلام اما في حقيقته او الالفاظ الموضوعة له او في اقسامه او في احكامه اما الاول
فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط بدونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده
ورد بان المشروط مشتق من الشرط فتعريفه به تعريف للشيء بما لا يعرف الا به وبانه
منتقض طردا بجزء السبب وعكسا بالشرط الشرعي وقال بعض الاشاعرة
الشرط ما يقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته كما انتقاض عليه بالحياة القديمة

فانها

فانها شرط للعلم القديم عنده ولا تأثير ولا مؤثر هناك وقال صاحب الاحكام الشرط
ما يلزم من نفيه نفي امر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب وفيه
نظر لانتقاضه طردا بجزء الشرط وبجزء ماهية المشروط فانه يلزم من نفيه نفي المشروط
وليس سببا لوجوده ولا داخلا في سبب الوجود اذ الماهية مغايرة لعلل الوجود وباحد
المتضايفين فان نفيه ملزوم لنفي الاخر وليس سببا له ولا داخلا في سببه
مع كونه ليس شرطا له ايضا نعم والمصنف عرفه بانه ما يتوقف عليه تأثير المؤثر وهو
منتقض طردا بوجود المؤثر وبذاته وبعلته فان تأثير المؤثر موقوف على كل واحد
من هذه الامور وليس شرطا وعكسا بنفس تأثير المؤثر فانه شرط لوجود الاثر والحق
ان يقال الشرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه مع تقدمه عليه طبعا ومغايرته لسببه
مطلقا فالاول وهو قولنا ما ينتفي الشيء عند انتفائه يندرج فيه الشرط والعلة و
اجزاؤهما واجزاء المشروط واحد المتضايفين بالنسبة الى الاخر وخرج بقولنا مع
تقدمه عليه طبعا المتضايفان وبقولنا مغايرته لسببه مطلقا خرج الباقي واما الثاني
اعني الالفاظ الموضوعة له بحسب اللغة العربية فان المشهور المخصوص منها قوله وان
احد من المشركين استجارك فاجره وتختص بالمحتمل واذا كقوله يا ايها الذين امنوا
اذا لقيتم فئة فاثبتوا وتشترك بينها المحتمل كما قلناه والمحقق مثل واذا رأيت ثم رأيت
نعيما وملكا كبيرا ومن كقوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه وما كقوله تعالى
وما بكم من نعمة فمن الله وباقي الادوات تقدم ذكرها في العموم وان في ان
لانها حرف وما عداها من ادوات الشرط اسماء والاصل في افادة المعاني للاسماء الا في
الحروف قيل وانما تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف باقي الادوات فان من لمن يعقل
خاصة وما لما لا يعقل واين للمكان ومتى للزمان واذا للمحقق خاصة مثل اتيك
اذا احمر البسر ومنع المصنف من استعمالها في جميع صور الشرط وذلك لانها انما يدخل

المحقق مثل ابتك انجاز بيع ولا تدخل على المحقق فلا يقال ابتك ان طلعت الشمس بل يقال
ابتك اذا طلعت الشمس وفيه نظر فانا لا نرى فرقا بين قول القائل ابتك ان طلعت الشمس
وبين اذا قيل ابتك اذا طلعت الشمس لان المراد الظرفية اى ابتك وقت طلوع الشمس
تعليق الجزاء على الطلوع وان ليست ظرفا بل شرطا محضا واذا ظرف مع تضمنها معنى الشرط
ولهذا تدخل ان على المحقق اذا قصد التعليق لا الظرفية مثل ان كان الانسان حيوانا
كان جسما وان كانت الاربعة زوجا فهى منقسمة بمتساويين وشرط ادوات الشرط تعلق الشرط
اللغوى على الكلام ان يكون متصلا به عادة كما عرف فى الاستثناء فلو تراخى عما لا يعد معه متصلا
عرفا لم يكن شرطا ولم يخص الكلام به فكان لغوا ولما كان الشرط متقدما طبعا على مشروطه
كان الاولى تقديمه وضعا ليتوافق الطبع والوضع واما اقسامه فاعلم ان كل واحد
من الشرط ومشروطه اما ان يتحد او يتعدد والمتعدد اما على الجمع او على البدل فالاقسام
تسعة الاول ان يتحد الشرط والمشروط مثل ان صليت فاعطه درهما الثانى ان يتعدد الشرط
على الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى ركعتين فاعطه درهما فالاعطاء
موقوف عليهما الثالث ان يتعدد الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل ان صلى
ركعتين او صام يوما فاعطه درهما والشرط هنا احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم
الى الاول ويعتبر كون الشرط واحدا ينقسم الى معين والى غير معين واما رده
الى المتعدد لتعدده لفظا ويكفى فى احدهما وجوب الاعطاء الرابع اتحاد الشرط مع تعدد
المشروط على الجمع مثل ان صام يوما فاعطه درهما واكسه ثوبا الخامس اتحاد الشرط مع تعدد — فاعطه درهما
المشروط على البدل مثل ان صام يوما فاعطه درهما او صاعا من تمر فالواجب اعطاء
احدهما لا هما ويمكن رد هذا القسم الى الواحد كما قلناه فى الشرط السادس تعدد الشرط
على الجمع مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام وصلى فاعطه درهما واكسه ثوبا
السابع تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام يوما او صلى ركعتين — الثامن
تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا
فاعطه درهما

فاعطه درهما واكسه ثوبا التاسع تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط على الجمع
مثل ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا واما احكامه فمنها ان يرجع عند تعقيبه
الجمل المتعددة المتعاطفة الى الاخيرة او الى الجميع كما قلناه فى الاستثناء الا ان باتفاق
واتفق [illegible] هنا يرجع الى الجميع كما تقدم وقال بعضهم ان تعلق بما يليه من الجمل
حتى لو عقب الجمل لا فقط اختص بها دون ما عداها وكون الشى شرطا لغيره قد يكون
مستفادا من العقل مثل كون الحيوة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطها وقد
يكون مستفادا من الشرع مثل كون الطهارة شرطا للصلوة فان ذلك انما يستفاد من
من الشرع اذ ليس فى العقل ما يدل على ذلك وقد يكون مستفادا من اللغة بان
يكون اللفظ موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان اهل اللغة وضعوا — الملتزم
لفظة ان للشرط واعلم ان المشروط يحصل عند وجود المؤثر فيه والزمان وجود
الشرط ان كان المؤثر موجودا بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده
دفعة ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق المؤثر كان وجود المشروط بعد حصول
المؤثر فهو اول زمان وجود المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالكلام
والكلام قيل وجود المشروط عقيب وجود آخر جزء منه وهذا انما يأتى على تقدير — وجود
وجود المؤثر كما قلناه والاصوب ان يقال المشروط انما يحصل عند اول زمان وجود
المجموع الحاصل من المؤثر والشرط سواء كان الشرط مما يوجد دفعة او تدريجا لان ما
بالتدريج لا يدخل فى الوجود الا عند وجود آخر جزء منه والمراد من وجوده وجود
اجزائه فى الوجود لا اجتماعها الا عند وجود آخر جزء منه والمراد من وجوده وجود
اجزائه فى الوجود لا اجتماعها فيه قال ط البحث السادس فى التخصيص بالصفة ومنه
تقتضى تخصيص العام المشروط بها اذا كانت اخص منه اما مطلقا مثل اكرم بنى تميم
الهاشميين او من وجه مثل اكرم بنى تميم الطوال فانه لولا التقييد بالصفة

مثل اكرم بنى تميم الطوال وحكمها فى العود الى الجميع او المتعدد او الى الاخيرة كما فى الاستثناء

قوله الصفة تقتضى تخصيص العام او بعض بعام

كان

لاقتضى الامر وجوب الاكرام كل قرشي سواء كان هاشميا او غير هاشمي في الاول وسواء
طويلا او قصيرا في الثاني وباعتباره وجوب اكرام كل من ليس هاشميا من الاول ومن ليس الصفدي
طويلا من الثاني فهي اذن مخرجة بعض ما بقيا وله لفظا عمر بن الصفار قد شعبت جملة
واحدة لافظا وقد تعقب جملا متعددة متعاطفة مثل اكرم الفقهاء و تصدق على ابنا
الطوال فان الوصف يمكن عوده الى الجملة الاخيرة خاصة واليها والى باقي الجمل
والبحث فيه كالاستثناء على جملة واحدة وقد وقعة والباء في قوله بها متعلقة بالمو
قال رحمه الله البحث السابع في الغاية وهي طرف للشيء و الفاظها حتى والى ولام
من حكم اللفظ ما بعدها لما قبلها والالم يكن غاية اذا كانت منفصلا بمفصل محسوس كما
النهار و الا فلا كالمرفق ولا يتعدد والاولى الاخيرة في لطرفين ونزاع
في الغاية ان انتفت **اقول** غاية الشيء تطلق على معنيين احدهما الغرض المطلوب
والثاني نهايته واخره وطرفه ومنقطعه والمراد هنا بالغاية المعنى الثاني واللفظ
الموضوع لها حتى والى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق والحكم فيما بعد الغاية مخالف لما قبلها اذ لو كان مثل
بعدها لم يكن طرفا ونهاية بل كانت وسطا هف وفصل فخر الدين في المحصول
فقال ان كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية بمفصل محسوس معلوم كما الليل في
قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وجب كون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها لانتفاء
وان كان غير معلوم كما كالمرافق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
لم يجب هذا لان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمفصل محسوس وليس تعيين
بعض المفاصل لذلك اولى من بعض فوجب هنا دخول ما بعدها فيما قبلها لعدم
المفصل وفيه نظر فان الدليل المتقدم ذكره يوجب كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما
قبلها مطلقا ولا اثر في ذلك وجوب غسل المرافق انما هو بالسنة لوجوب غسل

و ما جرى مجراه فانه من الاختلاف خاصة في ذلك بمعنا لان وجوب غسل المرفق

الايه

المخالفة
الايه من حيث ان لام الواجب لابد و الوجوب بالشعر مخالف الوجوب للاصالة ومطلق
كما قيل في ذلك وهل تتعدد الغاية قال فخر الدين نعم كما قال لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفي التحقيق الغاية هي الاخيرة وعلى هذا الاولى بالغاية لقربها منه والمعرض ههنا كاله
لم ما به الغايات قد الاقرب فيكون اللفظ هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية الا ما ذكر فيها
وفيه نظر فانه لم يرجح ان الاخيرة هي الذكر مطلقا في الغاية بالتحقيق حتى يرد عليه ما ذكرنا
كونها اقرب بل في المثال المذكور و هو ان قيده بقوله هنا و اطلاق الغايات المتعددة
لفظا سواء كان بينها ترتيب او لم يكن و سواء امكن وقوعها دفعة او لم يمكن فالغاية في التحقيق
انما هو المجموع واطلاق اسم الغاية على كل واحد من الاجزاء مجاز من باب تسمية الكل باسم الجزء على الاولى
لا لكن الغايات على المدلول كالو قال اكرم زيدا دائما الى ان يكبر او يفتقر فالغاية احدها
لا بعينه وقيل لا يمتنع التعدد في الغاية واختاره المصنف لان الشيء الواحد لا يعقل له طرفان
من جهة واحدة لان تلك الاشياء المتعددة المفروض كون كل واحد منها غاية
ان ترتبت في الوجود كان الاخير منها هو الغاية لانه الطرف وان اتفقت كان المجموع هو
الغاية واعلم انه كما تكون مخصصا للعام قد تكون للتاكيد مثل اضرب عبيدي حتى الاصاغر
وتصدق باموالي حتى بالفي ويحتمل ان يجب ما قبل الغاية لما بعدها انما
هو بالنقل الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا على هذا يجوز ان يكون الحكم فيما بعدها
كالحكم لما قبلها بالنقل الى الخطاب اخر كما في المحرم فان تحريمه وطي المؤثر عليه بعد الطهر ثابت
ما دام حربيا لكن بالنسبة الى الخطاب لوجب التحريم الوطي في الحيض بل من دليل اخر وهو
الدال على تحريم الوقاع على المحرم **قال** رحمه الله الفصل الثالث في المخصص المنفصل
وفيه مباحث الاول يجوز التخصيص بالعقل اما ضرورة كالخارج تعرض لقوله تعالى خالق
كل شيء فان العقل يقتضي امتناع خلقه لذاته او نظرا كاخراج الصبي والمجنون من ايه الحج
الخبر وان المخصص متاخر وبالقياس على امتناع النسخ والجواب المنع من التصرف

كاله

على الخروج

فاللفظ وان تعدد فالغاية في الحقيقة واحد صح

وبطل القياس بقطع اليد فان غسلها مشروع فيها عقلا اقول لما فرغ من بحث عن المخصصات
المتصلة شرع في البحث عن المخصصات المنفصلة وبدأ بذكر التخصيص بالعقل لكونه حكما محققا
قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل المخصص للعام قد يكون ضروريا وقد يكون ضروريا وقد يكون
نظريا فالاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء فان الضرورة قاضية باستحالة خلقه تعالى نفسه
والثاني مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض
بعدم دخول الصبي والمجنون في ذلك الحكم لامتناع فهمهما خطاب الشارع المستلزم لعدم
توجيهه اليهما ومنع قوم من المتكلمين من تخصيص العام بالدليل العقلي واحتجوا عليه بان
المخصص للعام متاخر عنه ولا شيء من حكم العقل بمتاخر عنه فلا شيء من حكم العقل بمخصص
للعام اما الاول فلان المخصص للعام بيان له وبيان الشيء يجب ان يكون متاخرا عنه واما
الثاني فظ ولانه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به قياسا عليه بجامع كون كل منهما
منافيا لظاهر العموم واستحالة التالي يوجب استحالة المقدم والجواب عن الاول ان
المراد بتاخر المخصص ان كان تاخر ذاته فممنوع وان كان تاخر وصفه اعني كونه مخصصا
ومبينا للعام فمسلم لكن لا نسلم ان حكم العقل غير متاخر عن العام بهذا المعنى فانه لا
يتصور كون دليل العقل مبينا ومخصصا للعام الا بعد وروده وعن الثاني بالمنع من
استحالة التالي فانا نقول بجواز النسخ بالعقل كما في مقطوع اليدين فان غسلهما كان
واجبا وارتفع ذلك الوجوب بقطعهما عقلا فهو نسخ مستفاد من العقل سلمنا
لكن نمنع الملازمة لتحقق الفرق بين النسخ والتخصيص من حيث ان الناسخ معرف
لانتهاء مدة الحكم المقصودة للشارع وذلك مما لا يطلع عليه عقول البشر بخلاف
التخصيص فان العقل قاض ضرورة باستحالة كونه تعالى خالقا لنفسه سلمنا لكن نمنع
العام وقوله ثم احتجوا اشارة الى مانعي التخصيص بالعقل فانه لم يذكرهم اولا
باللفظ فانهم مذكورون بالقصد والنية قال ومنها الحس الثاني في تخصيص

الكتاب بالكتاب لوقوعه في قوله تعالى والمطلقات ... يتربصن
الاحمال وقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات مع قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا
الحمل بما ولما ابهما ما عام في جميع الصور يتضمن الحوامل فيه وص في الكتابيات
الظاهرية بقوله تعالى لتبين للناس فلا يحصل التخصيص الا بقوله والجواب المعارضة بقوله تعالى
تبيانا لكل شيء ولان الاول بيان والاختصاص بالمتشبه والاشتباه مع ورود التخصيص
قوله نفى المحققون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اي بعض آيات الكتاب بآية اخرى
خلافا للظاهرية لنا انه وقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حائلا وتخصيص ذلك بقوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذا قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فانه عام في كل
مشركة وخصص ذلك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن
اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فظاهر ولان الخاص والعام دليلان تعارضا
ولا يمكن العمل بهما مطلقا والا لزم التناقض ولا الغاؤهما مطلقا والا لزم الغاء
الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا لاستلزامه الغاء الخاص بالكلية مع
انه اقوى فلا بد من العمل بالعام فيما عدا صورة التخصيص
من معارض وبالخاص في مورده لكونه اقوى فلا لزم من العام عليه وهو معنى التخصيص
احتجت الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول النبي صلى الله عليه وآله اما الاول فظا
واما الثاني فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا
بقوله ع والجواب من وجهين احدهما انه معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء فانه يقتضي كون الكتاب المحتاج الى البيان من الكتاب لانه شيء وثانيهما ان تلاوة
الآية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه ع ولا اختصاص ببيانه ع بالمشتبه
المنزل واما الاشتباه فيه غير مفتقر الى بيانه ع وهم وجود الآية المخصصة للعام الكريم

... ما هو من البدعة بيانه **قال** [illegible] المخصص المنفصل نحو تخصيص
... بتلها التخصيص فيما سقت السماء العشر بقوله ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة والقرآن
بقوله تعالى تبيانا لكل شيء والقرآن بها كتخصيص يوصيكم الله في أولادكم والزاني للجلد برجم
المحصن وتخصيصهما بالإجماع كتخصيص آية الإرث بالإجماع على أن العبد لا يرث ولا يجوز
تخصيصهما إلا وقد صدر مع سبق أحدهما خطأه **أقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل
ست الأولى يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لما تقدم من أن الدليلين المتنافيين
إذا كان أحدهما أخص من الآخر تعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه
ولأنه واقع فيكون جائزا أما الأول فكما في قوله فيما سقت السماء العشر المخصص
بقوله ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة وأما الثاني فلأنه احتج المانع بقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل إليهم فلا يكون بيانه محتاجا إلى بيان والجواب لا يلزم من عدم
افتقار بيانه المتواتر إلى بيان عدم افتقار بعض ما يحتاج إلى بيان فإنه لا يلزم من كونه
مبينا انحصار الأمر في البيان الثانية يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن لما تقدم
ولقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء احتج المانع بأنه تعالى جعل
مبينا للكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم وذلك إنما يكون بسنته فلو كان الكتاب
مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا للآخر وهو دور محال والجواب أن الدور إنما يلزم لو توقف
أن يبين [illegible] شيئا من السنة على تبيين ذلك الشيء لما هو [illegible] إذا كان بعض الكتاب
العزيز مبينا بنفسه مبينا لما يحتاج إلى البيان من السنة فلا دور والمدعى إنما هو هذا
القدر وأيضا فإن السنة منزلة أيضا بدليل قوله تعالى وما ينطق عن الهوى إن
هو إلا وحي يوحى فيكون مبينا لما يحتاج إلى البيان منها الثالثة يجوز تخصيص
القرآن بالسنة المتواترة لما تقدم ولأنه واقع فيكون جائزا أما الأول فكتخصيص عموم
قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم بقوله عليه السلام القاتل لا يرث وقوله الزانية والزاني

فاجلدوا

فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عليه السلام من رجم المحصن وأما الثاني [illegible] وقيل
فإن الرجم ليس مخصصا للآية المذكورة لأنها لم تقتض عمومه وإنما المخصص عدم الجلد وإلا
كفى الرجم عن [illegible] الرابعة والخامسة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة المتواترة بالإجماع
وهو متفق عليه ويدل عليه ما تقدم ووقوع التخصيص في القرآن العزيز بالإجماع كتخصيص
آية الإرث وهي يوصيكم الله في أولادكم بالإجماع على أن العبد لا يرث وتخصيص آية الجلد
بالإجماع على أن العبد على النصف من الحر في تنصيف الحد والحق أن الإجماع نفسه ليس مخصصا
لأنه لا يكون إلا عن دليل وإنما هو كاشف عن وجود المخصص السادسة والسابعة
لا يجوز تخصيص الإجماع بالكتاب ولا بالسنة وهو لأنه لا ينعقد الإجماع وكونه حجة إنما يكون
بعد وفاة الرسول حتى فلو كان في الكتاب العزيز والسنة المتواترة شيء [illegible]
عليه فيكون الإجماع خطأ لو انعقد على خلاف مقتضى الكتاب والسنة [illegible]
قال ويجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله [illegible] إن تناوله حكم الخطاب
وحضر منه [illegible] وثبت وجوب التأسي مطلقا أو في تلك الواقعة كان تخصيصا
في حقنا أيضا لكن المخصص في الحقيقة إنما هو الفعل مع دليل التأسي وإن اختص
به وثبت التأسي كان الفعل ودليل التأسي تخصيصا في حقنا أيضا احتج المانع بأنه ليس
عام والمؤلف المختص [illegible] **أقول** اختلفوا في تخصيص الكتاب أو السنة المتواترة
بفعله [illegible] الأكثر [illegible]
والمحققون وكذا إن قال حكم الخطاب إما أن يكون متناولا للرسول وحده دون أمته أو للأمة دون
أو يكون شاملا للجميع وعلى التقادير الثلاثة إما أن يدل دليل على وجوب التأسي به في فعله
مطلقا أو في ذلك الفعل أو في هذه الواقعة أولا فهذه أقسام ستة الأول والثاني أن
يكون [illegible] كما إذا قال الوصال حرام على الأمة [illegible] وذلك تخصيصا
في حقه [illegible]

المذكور بعينه ليس مستفادا من مجرد فعله بل بالمقام و دليل عمومه ثم الى الثالث ان يكون متناولا ولا
للامة دونه ويجب لنا التاسي به مطلقا او في تلك الواقعة كما لو قال ثم الوصال حرام عليكم ثم واصل
فهو غير مخصص لعموم امته لعدم اندراجه ثم في الخطاب المذكور و اما بالنسبة اليه فانه يكون مخصصا له
وهو في الحقيقة نسخ عنه لارتفاع حكم العام بالكلية والناسخ او المخصص ليس هو مجرد فعله
بل هو مع دليل التاسي الرابع ان يكون متناولا له خاصة ولا يجب لنا التاسي وح لا يكون فعله
مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول حكم الخطاب له واما بالنسبة الينا فلعدم
دلالة فعله ثم على رفعه عنا الخامس ان يكون متناولا له و للامة ويجب التاسي كما لو قال
الوصال حرام على كل مكلف فانه لو واصل كان ذلك مباحا له و يخرج له عن العموم اتفاقا
لامتناع وقوع الحرام منه واما بالنسبة الينا فكذلك وفي الحقيقة يكون ذلك نسخا لارتفاع
حكم العام عن الجميع والمخصص والناسخ ليس مجرد فعله ثم بل هو مع دليل التاسي
والحق الاقتصار على خروجه ثم عن العموم دون امته لرجحان التخصيص على النسخ ولان فيه
جمعا بين الدليلين اعني عموم اللفظ الدال على الحكم ودليل التاسي وهو اولى من الغاء
احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا له او متقدما
عنه ثم بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فانه قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله
فالحكم كما تقدم و الا تعين تخصيصه ثم من العموم وبقي حكم العام ثابتا في حق الامة السادس
ان يكون متناولا للجميع و لا يجب التاسي وهو ايضا دال على خروجه ثم وتخصيصه من العموم
باعتبار انضمامه الى دليل مخصص له وبقي العام متناولا لغيره ثم اعلم ان المانع من تخصيص العام وحقنا
بفعله ثم احتج ايضا بان دليل التاسي [illegible] العام المفروض لشمول الاول وجوب
متابعته في جميع الافعال التي علم وجهها واختصاص الثاني ببعضها وتقديم الخاص
على العام متعين لما عرفت ان المخصص للعام ليس هو دليل التاسي وحده بل هو والجواب
مع الفعل الدال على الحكم المنافي لحكم العام وهذا المجموع اخص منه قال رحمه الله تخصيصا

لو فعل

لو فعل احد بحضرته ثم ما ينافي العام ولم ينكره عليه كان مخصصا له فان ثبت ان حكمه ثم
على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع اقول اذا فعل بعض المكلفين الذين
تحت حكم العام فعلا منافيا بحضرة النبي ثم ولم ينكره ثم مع علمه بذلك كان دالا على تخصيصه
وخروجه من العموم اذ لولا ذلك لكان اما مرتكبا منكرا او كان حكم العام منسوخا مطلقا
او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلاله ثم بانكار المنكر مع علمه
واما الثاني والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض فان
التقرير ثبت ان حكمه ثم على الواحد حكم على الجميع كان ذلك تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة
نسخ لا تخصيص والاولى ان يقال يقتصر على خروج ذلك المكلف عن العموم دون الباقين
لانه اذا حديث ان حكمه ثم على الواحد حكم على الجميع فقط وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به
مطلقا يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما ولرجحان
التخصيص على النسخ هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا
بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا باستحالة نسخ الشيء قبل وقت فعله تعين تخصيص
المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعا والا فعلى ما مضى من القول قال رحمه الله
البحث السادس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانهما دليلان والعمل بهما اولى
العمل بهما ولأن العام في جميع موارده يقتضي التخصيص جمعا بين الدليلين و قد وقع تخصيص
وأحل لكم بقوله ثم لا تنكح المرأة على عمتها و على خالتها وكذا آية الارث بقوله ثم
لا يرث الكافر المسلم والسيد المرتضى منع من ذلك لان خبر الواحد ليس بحجة فكيف
يعارض القرآن وسيأتي جوابه وتوقف القاضي ومنع غيره لان العام قطعي والخبر
ان متنه قطعي ودلالته ظنية وخبر الواحد بالعكس فتساويا اقول اختلفوا في جواز
تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال ائمة الفقهاء الاربعة بجوازه مطلقا ومنع السيد المرتضى
رض وجماعة مطلقا وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز

والا فلا وقال الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا وتوقف القاضي ابو بكر
لنا وجهان الاول ان عموم الكتاب وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص ومتى
كان كذلك وجب العمل بالخبر مطلقا وبالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول فلانا نحكم
على تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما ابطال الدليلين مطلقا او اعمالهما مطلقا او اعمال
احدهما مطلقا واهمال الاخر كذلك والكل باطل اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض
وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول
دليل الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لاعمال كل منهما ينفي الاخر بينهما
واما الثاني فلاستلزامه التناقض في صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه
ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المهمل هو الخاص والمعمول العام او تقديم
المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على محله اقوى من دلالة العام عليه
الثاني ان تخصيص خبر الواحد للكتاب واقع فيكون جائزا اما الاول فللاجماع على
تخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين
بقوله عم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله عم لا يرث الكافر المسلم واما الثاني فظاهر
وفيه نظر فان المعلوم انما هو تخصيص العمومات المذكورة اما كون المخصص ما ذكروا
من الاخبار وكونه منقولا بطريق الاحاد فهو غير معلوم والمجوز لا يتم من دونه
لنا السيد المرتضى رضه فان خبر الواحد ليس بحجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف
يكون حجة مع معارضة القرآن القطعي والجواب المنع من عدم حجيته وسياق ذلك في
باب الاخبار واحتج من سلم كونه حجة ومنع من التخصيص به مطلقا بان عموم الكتاب
قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي يرجح على الظني عند التعارض وقد قام الجواب
ان عموم الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ

الموضوع

الموضوع له قطعية واما خبر الواحد فعلى العكس فانه ظني المتن الا انه قطعي الدلالة فتساويا
وح يجب القول بالتخصيص جمعا بين الدليلين وفيه نظر لمنع من كون الخبر قطعي الدلالة
لاحتمال ارادة خلاف ظاهره كما يحتمل في عموم الكتاب فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع
لا يخاطب بالظاهر ويريد خلاف ظاهره من غير قرينة تدل على ذلك وح يكون المراد من الخبر
المخصص ظاهره قطعا قلت تعيين ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو
ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا **قال** البحث السابع القياس عندنا [illegible]
على ما ياتي فلا يكون مخصصا لنص [illegible] بحجة وح يجوز ان يكون
مخصصا للتخصيص وتحليل البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع التمر
بالرطب لمانعيه وقوله اينقص اذا جف لانهما دليلان وقد تعارضا فلا يجوز اسقاطهما
ولا العمل بهما باحدهما دون الاخر فتعين العمل بهما وانما يمكن مع التخصيص وكذا الكلام
في المفهوم مثل في سائمة الغنم زكوة مخصص لقوله في الغنم زكوة ان قلنا انه حجة والا
فلا **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين احدهما تخصيص الكتاب العزيز بالقياس
وقد اختلف القائلون ان القياس حجة في ذلك فذهب الشافعي وابو حنيفة وما لك
الى الجواز وهو مذهب الجبائي مطلقا وفصل الاخرون فقال بعضهم ان خص العموم قبل جاز والا فلا
وقال اخرون ان خص بمنفصل جاز والا فلا والمختار انه ان كان القياس منصوصا عليه
جاز مطلقا والا [illegible] التخصيص به تخصيص عموم قوله تعالى واحل الله البيع بالمنع من بيع الرز
بالرز متفاضلا قياسا على المنع من بيع البر بالبر المنصوص عليه وفي القضاء
وفي القضاء عند المخالف حجة الاولين ان عموم الكتاب والقياس دليلان وقد تعارضا
واحدهما وهو القياس اخص من الاخر فوجب العمل به وبعموم الكتاب فيما عداه لما
من استحالة اهمال الدليلين مطلقا واعمالهما كذلك واعمال احدهما مطلقا فتعين
ما قلناه وهو معنى التخصيص به وفيه بان العمل بالقياس مشروط بفقد النص

نعم يتقدم وجوده لا يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه متقدما عليه احتج
المانع بان الخبر المدلول عليه بالخبر معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم
راجح على المظنون وفاقا ولان القياس فرع النص فلو تقدم عليه لتقدم الفرع على
الاصل وانه ممتنع والجواب عن الاول ما تقدم في تخصيصه بالخبر الواحد وعن الثاني
بان القياس فرع على النص الذي هو اصله لا على كل نص والعموم المعارض ليس
اصلا له فلا يلزم من تقديمه عليه تقدم الفرع على الاصل التاسعة اختلف القائلون
بكون مفهوم المخالفة حجة في جواز تخصيص عموم الكتاب به فقال الاكثرون قالوا لانه
جمع بين الدليلين فكان اولى من ابطالهما او ابطال احدهما بالجملة كما تقدم وقال
آخرون لا يخصصه لان تقديم الخاص على العام انما كان لقوة دلالة الخاص على مدلوله و
دلالة العام عليه وذلك منتف في المفهوم فان دلالة العام على جزئياته اقوى
من دلالة المفهوم فانها ضعيفة جدا فلو خصص العام به لقدم الاضعف على
الاقوى وهو غير جائز ومثاله ما لو ورد نص عام على ايجاب الزكاة في الغنم
كما لو قال الزكاة واجبة في كل الغنم ثم قال في سائمة الغنم زكاة فان المفهوم
دال على انتفاء الزكاة عن المعلوفة والعام دال على وجوب الزكاة فيها
قال الجمهور ان العام والخاص المتعارضان ان اقترنا كان الخاص
مخصصا للقوة والاخص ولانه جمع بين الادلة وكذا ان تأخر الخاص قبل حضور
وقت العمل بالعام ان جوزنا تأخير البيان عن وقت الخطاب وان ورد بعد
الوقت كان نسخا وان تقدم العام على الخاص لما تقدم احتج ابو حنيفة على ان
العام ناسخ بانه متأخر سالف كما لو تأخر الخاص وبقول ابن عباس كنا نأخذ بالا
حدث فالاحدث ولان العام كالنص على الجزئيات ولهذا كان الاصل ناسخا
فكذا العام والجواب التخصيص اولى من النسخ ويحمل قول ابن عباس على الخاص

المتاخر

المتأخر والتنصيص على الجزئيات لا يحتمل التخصيص بخلاف العام فلا يساويه وان جهل
التاريخ بين العام والخاص لما تقدم ولان الفقهاء لم يزالوا يخصصون العام بالخاص
مع عدم علمهم بالتاريخ وابو حنيفة توقف لتردده بين كونه مخصصا وناسخا ومنسوخا
اقول اذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثان كانا متنافيين مثل ان يقول في الخيل زكاة وهما
ويقول ليس في الذكور من الخيل زكاة فاما ان يكون تاريخهما معلوما اولا والمراد
بعلم تاريخهما العلم بتأخر احدهما عن الاخر او الاقتران او التقدم او المقدم زمانا اولا والاول
اما ان يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يعلم
اقترانهما والحق ان الخاص مخصص للعام وهو اختيار المحققين لان دلالة الخاص
على مورده اقوى من دلالة العام عليه فيكون ارجح والعمل بالراجح واجب والعمل بالعام
فيما عدا مورد الخاص واجب لخلوه عن المعارض ولانه جمع بين الدليلين فهو
اولى من الغاء احدهما بالكلية والعام يكون معمولا به فيما عدا مورد الخاص وقال ص
لخلوه عن المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف لما بينا من قوة
دلالة الخاص وقوة الدلالة توجب الرجحان والعمل بالراجح واجب الثاني ان يعلم
تأخير الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان كان الاول
كان ذلك بيانا وتخصيصا للعام ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تأخير بيان العام
عن وقت الخطاب خلافا لابي الحسين البصري وموافقيه وان كان الثاني كان ذلك لك
نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعده دون ما قبله لانه لو كان تخصيصا وبيانا لمراد المتكلم فيما قبله
لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا الثالث ان يعلم تأخر العام فحينئذ يبقى
العام على الخاص بمعنى العمل بالعام فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورده
وهو مذهب الشافعي وابي الحسين البصري واختاره فخر الدين والمصنف لما تقدم
وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار يكون العام ناسخا للخاص المتقدم والحنا

على ذلك بوجوه الاول ان العام متنافي والخاص متاخرا عنه فيجب كونه ناسخا له لان العام هو المتاخر الثاني ما روي عن ابن عباس رض قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتاخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا للخاص المنافي الثالث ان العام يتناول افراده جاز تخصيص للتنصيص على كل واحد منها بلفظ خاص اذ لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله اقتل زيدا المشرك وعمرا المشرك وخالدا المشرك وهكذا لكن التنصيص على الافراد بالحكم المنافي لحكم الفرد المتقدم عليه يكون نسخا فكذلك العام والجواب عن الاول المنع من الملازمة والقياس على تاخير الخاص بعد لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه وذلك يوجب تقديم الخاص على العام ولا يلزم العام بالخاص المتاخر لا يوجب رفع حكم العام بالكلية بل يبقى معمولا به في باقي جزئيات العام بخلاف عكسه فانه يوجب ابطال الخاص بالكلية والمقترح اجاب عن ذلك بان تقديم الخاص المتاخر على العام المتقدم تخصيص وعكسه نسخ والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كلا منهما صحيح ان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخا يستلزم ابطال العام بالكلية كما قلناه وعن الثاني بعد تسليم حجية قوله انه محمول على تاخر الخاص والمساوي دون العام للتوفيق بينه وبين ما ذكرناه من الدليل وايضا فالاخذ بالعام على تقدير كونه احدث اعم من العمل به في جميع موارده او بعضها فيجب حمله على الثاني جمعا بينه وبين الخاص جمعا بين الدليلين وعن الثالث المنع من مساواة العام للتنصيص على الجزئيات وثبوت الفرق بينهما فان العام قابل للتخصيص حاملا لاحتمال ارادة الافراد والتنصيص على الجزئيات غير قابل له لانه حالة تناقض الرابع ان يجهل تاريخهما وههنا يتعين العمل بالخاص في مورده وبالعام في ما عداه لان ذلك واجب على جميع التقادير المحتملة وهي اقترانهما وتقدم العام وعكسه على ما بيناه ولان الفقهاء لم يزالوا يخصصون العمومات

او التساوي

بالعام بعمومات الادلة الخاصة مع عدم علمهم بتواريخهما في كل عصر وذلك اجماع اما ابو حنيفة فيتوقف لتردد الخاص بين كونه مخصصا وناسخا ومخصصا وقد بينا ضعف كلا منهما هذا مع تساويهما في القوة والضعف وكون العام اضعف اما على تقدير مضيه كما لو كان العام متواترا والخاص خبر واحد فان مع الاقتران وكون العام متاخرا يعمل بهما كما تقدم ولو كان الخاص متاخرا كان ناسخا وتتبع المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما ياتي **قال** وهنا الفصل الرابع فيما ظن انه مخصص وليس منه الاول الجواب ان لم يستقل بعدم لا لذكره كقوله ايتفضل ذا جف او للعرف مثل الا تتغدى جوابا لمن قال كل عندي مخصص بالسؤال وان استقل فلا اشكال في المساواة والاعم وعدم محل السؤال والاخصر لان في الجواب تغيير على المافي وكان السائل المجتهد ولا تفوت المصلحة بالاجتهاد والاولى عدم واما الاعم في محل السؤال فالحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ الموضوع له السالم عن كون خصوص السبب مانعا لامكان العمل بالعام ولا يقتضي بالسبب لقيام المقتضي ولان اكثر الوقائع وردت على اسباب خاصة احتج الشافعي بما احد قولين بان المراد ان كان ما وقع السؤال عنه مخصصه والالزم تاخير البيان عن وقت الحاجة والجواب جاز ان يجيب بالاعم مع دلالته في محل السؤال اقوى **اقول** لما فرغ من البحث عن مخصصات العموم شرع في البحث عما ظن انه منها وليس كذلك واعلم ان الخطاب الوارد هو الجواب عن سؤال سائل اما ان يحتاج في الدلالة على معناه الى انضمامه الى السؤال اولا والاول اما ان يكون الاحتياج مستندا الى ذاته اي بكونه بحيث يضم لذلك او الى العرف فالاول كقوله بلى وقد يمثل في نحو الرطب اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه من دون انضمامه الى السؤال والثاني مثل قول القائل والله لا اكل جوابا عن قول قائل كل عندي فانه

القول الحق لا يكون مستقلا بالدلالة على معناه بنفسه وبعضهم الا بما يحصل المرتب صالح جدا
بالسؤال الخفيف صار كانه قال وامر لا كل ... ذلك ففي هذين القسمين يكون الجواب مخصصا
بالسؤال لانه غير مفيد من دونه فيكون موجودا في كلام المجيب تقديرا واما الثاني وهو
ما يكون مستقلا بالدلالة على معناه من غير احتياج الى الخاصية الى السؤال فقد ذكروا فيه انه اما
ان يكون الجواب مساويا للسؤال في العموم والخصوص او يكون اخص من السؤال او يرد في غير
محل السؤال او هو اعم ولا اشكال في القسم الاول لما المساواة مطلقا واما الاخص فانه لا يقتصر
عن افادة على جزئيات المسؤول عنه على ... شاملا لها ولا يقاوم حكمها او الاول في حكم
غيرهما كما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فقال الكفارة واما الاخص فيشترط ان يكون
فيما لم المذكور ... كما لو قيل في الخيل زكاة فيقول في ذكور الخيل زكاة
وليس في اناث الخيل زكاة فان ثبوت الزكاة في ذكورها على ثبوتها في الاناث التي
هي محل النمو والزيادة وكذا انتفاء الزكاة من الاناث يشير الى انتفائها عن الذكور
وان يكون السائل من اهل الاجتهاد وان يتسع الوقت للبحث بحيث لا تفوت المصلحة
بالاشتغال به واما الاعم في غير محل السؤال وهو ما يكون في الجواب تبيين حكم الصورة المسؤول
عنها وتبيين حكم صورة اخرى معها او لا كمثل قوله عم وقد سئل عن الطهارة بماء
البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالسؤال كان مخصصا بحكم الماء في الطهارة والجواب
اعم من ذلك وعلى حكم آخر وهو حل ميتته فلا اشكال فيه ولا يجب اجراؤه على عمومه
لانه ما بين مثاله لم يكن مسؤولا عنه حكم سواء لما يعرض له واما الرابع وهو ما اذا
كان الجواب اعم من السؤال في محل بان يذكر حكم جنس الصورة المسؤول عنها بحيث يندرج
حكم المسؤول عنها فيه مثل قوله عم وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا
ما غير طعمه او لونه او ريحه فان فيه خلافا فالمحققون على ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ

وقال ابو ثور

ارادة
منقول بحمل المجامع في نهار رمضان الكفارة

الجويني

ذلك اي الطرق وهذا الذي نقل عن الشافعي واختيار الاولين وجهين الاول ان المقتضي للعموم
وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير صالح
للمانعية لامكان الجمع اذ لا منافاة بين عموم اللفظ وخصوص السبب ومع
تحقق المقتضي وارتفاع المانع يجب العمل بمقتضى المقتضي وفيه نظر لان الاظهر ان خصوص
السبب لا يصلح للتخصيص وذلك لان ورود العام على سبب خاص يفيد ظن اختصاصه
به من ظاهر اللفظ ومطابقة الجواب للسؤال وذلك يمنع من ظن تناول العام لما عدا
محل السبب واجيب عنه بان في صورة التصريح بغير منافاة لما ذكرناه من الظن المطابقة
بين السؤال والجواب في التصريح بعدمها الثاني ان اكثر العمومات وردت على اسباب
خاصة فان آية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان وآية الظهار نزلت
في حق سلمة بن صخر وآية اللعان نزلت في حق هلال بن امية والاجماع من الصحابة
ومن بعدهم على العمل بعمومها وعموم قصرها على ما وردت عليه احتج المخالف بان
المراد من ذلك اللفظ بيان حكم الواقع جوابا اما بيان ما وقع السؤال عنه او غيره
والاول يقتضي ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي تخصيص اللفظ بالسبب والثاني
يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة وامتنع ولان الجواب اعم من الخصوص كون
مراده بيان ما وقع السؤال عنه وبيان غيره معا واتى بلفظ عام شامل لهما
وح لا يلزم تخصيصه بالسبب ولا تأخير البيان عن وقت الحاجة وان كانت دلالة
العام على المسؤول عنه اقوى لان ارادته من العام معلومة والا لزم تأخير
البيان عن وقت الحاجة وارادة غيره مظنونة **قال** رحمه الله الثالثة
العادة ليس مخصصا لجواز ان تقرر ما النبي عم ليلة ذلك ولا طعم وذكر النص
ليس بمخصص لعموم الشافعي في ايما اهاب دبغ فقد طهر ودباغها طهورها
وتناهو العموم او ... لو كان حجة والعادة ليست مخصصة لان افعال العباد

المقيم

ليست حجة على الشيخ الا ان يعضدها الاجماع او تقريره عليه السلام او كونه خاصا لا
يقتضي خروجه عن عموم الخطاب مثل وهو بكل شيء عليم عقلا في الامر وعلى تقدير
لا يخرجه عن عموم الخطاب و [illegible] لا يخرجان المتصف بهما عن العموم
الا بشرط [illegible] او الاسلام ووجوب [illegible] من دليل العبادة فلا يتقدم
عليه وقصد المدح او الذم ليس مخصصا اذ لا منافاة وارادة الخصوص من الظاهر
المحذوف عن المعطوف لا يقتضي تخصيص الخاص المذكور [illegible] المعطوف عليه مثل
لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده لعدم اقتضاء العطف التشريك في العام
ولاحتمال [illegible] المعطوف وليس محل النزاع والاقرب قول [illegible] ان العطف
على المتبوع يقتضي الاشتراك [illegible] ان كان خبراهما ثبت التخصيص
والا كان عطف جملة على اخرى وليس التنازع ووجوب رد الاستثناء او الضمير
او الحكم الى بعض العموم لا يخصصه عند القاضي عبد الجبار مثل الا ان يعفون المختص
بالكاملات لا يخصص [illegible] عليكم ان طلقتم النساء والضمير مثل يا ايها النبي
اذا طلقتم النساء الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة
وانما تاتي ذلك في الرجعي [illegible] المختص بالرجعيات لا يخصص
والمطلقات يتربصن والمتقدم يتوقف وهو الاقرب فان لو قال اضرب الرجال
الا من [illegible] الرجال على الذين يصح عود الاستثناء اليهم [illegible] الاجواد
مجازا وحمل على العموم يقتضي المجاز في الاستثناء اذ يصير تقديره الا ان بعضا
بعضهم [illegible] في الاستثناء يجب رجوعه الى المذكور المتقدم اجمع لا بعضه
وان تعارض المجازان وجب التوقف **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل
الاولى مذهب [illegible] تخصيص العموم [illegible] سواء كان صحابيا او غيره وبه قال الشافعي
خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى بن ابان وذكروا في مثاله رواية ابي هريرة

ان الآية

ان الآية [illegible] من ولوغ الكلب سبعا وذهب الى انه [illegible] لان المقتضي للعموم وهو اللفظ
العموم وهو ثابت والمعارض ليس الا مذهب الراوي وهو غير صالح للمعارضة لاحتمال استناده
[illegible] ليس يوجب التخصيص وليس كذلك [illegible] الراوي
في العموم [illegible] والحكايات [illegible] التخصيص
[illegible] ان [illegible]
[illegible] التخصيص العام [illegible]
[illegible] فقال
[illegible] العام [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وذلك موجب التخصيص [illegible] مفهوم [illegible]
[illegible] المعارض [illegible]
[illegible] العموم [illegible] التخصيص بالعادة [illegible]
ان كانت [illegible] منافاة العام [illegible] التخصيص
[illegible] على [illegible]
[illegible] احد هذه او
على [illegible] الاجماع على مقتضى العادة خصصت العام [illegible]
المخصص الاجماع لا العادة وان لم يتحقق الاجماع لم يحكم بالتخصيص [illegible]
عموم وهو اللفظ [illegible] العادة [illegible]
[illegible] تحت اللفظ العام [illegible] لا يقتضي خروجه عن عموم خطابه
سواء كان الخطاب خبرا او امرا او نهيا اما الخبر فكقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وهو

شيء وصح ان يكون معلوما والا ما نع من دخولهم في العام فوجب تناوله لوجود مقتضيه وما الأ
فلا لو قال لعبده اسع على كل من تراه غدا فان ذلك يقتضي وجوب سلامه على مولاه غدا وبعد
في الغد اما الهوى فلا لو قال المخاطب غد هذا فانه يقتضي تحريم خطابه بشيء في الغد لوجود
المقتضي وهو لفظ الاستغراق وعدم المانع اذ ليس الا كونه مخاطبا وهو غير صالح للمانعية
لتحقق فيما لو صرح بدخوله ولا نه لفظه اختصاصه كما لو قال ان هذا المر على او لا المخاطبين
دارا وقال الرقيق الامر الذي جعل لكم كقوله من دخل الدار فاكرمه فيندرج يكون كونه امرا مخصصا
وهو بعيد وقول المنكر بخلاف الامر لو اراد به ان الامر لا يجوز تعلق امره بفعل نفسه
يكون امرا لنفسه مع جواز تعلق خبره بفعل نفسه فهو حق وقد تقدم القول في ذلك وان اراد
ان لا يندرج تحت متعلق امره وان كان المامور غيره اذ لا ينافيه اللفظ العام للافراد فهو ممنوع
الا ما يمنع مع تحقق مقتضيه الخامسة اختلفوا في الخطاب باللفظ المتناول للنبي صلى الله عليه وسلم والامة
مثل قوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا فقال المحققون هو عام على غيره وقا
شاذ وهو الحليمي والصيرفي لا لان علو منصبه يوجب افراده بالذكر وهو يرد لا تفاق على
وهو يرد على جوازه لقوله وقد قال الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والعادة
نحو قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم والايات بقوله يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا
وقال الصيرفي الخطاب لم يكن مصدرا بامر النبي صلى الله عليه وسلم يبلغه كالايات المذكورة فهو عام
فيها وما لم يكن كذلك كقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فهو غير داخل فيه وهذا
حسن لان مواجهة المخاطب نص باللفظ فيجب على القوم السادسة اختلفوا في الخطاب
بالالفاظ العامة الشاملة للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار ونحوها مثل قوله تعالى
يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد ونحو ذلك
هل يكون متناولا للعبيد والكفار والاكثرون على ذلك اما الكفار فقد تقدم البحث
فيهم عند بيان كونهم مخاطبين بفروع الشريعة واما العبيد فلان المقتضي لاندراجهم

بخروج الخطاب

بخطاب الخطاب موجودا وهو التناول لهم والمانع منتف اذ ليس الا كونهم عبيدا وهو غير
صالح للمانعية ولا يا تناولهم عند التصريح بدخولهم فيه اولا لان الخطاب اختصاصهم من العبادات
المقتضي على ما لكيه كالزكاة والحج مثلا لا يراد العموم فيها لعدم صلاحيتهم لها كالايراد الاعمى من قوله
تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم قيل المانع من اندراج العبيد في العموم متحقق وهو
الدليل الدال على وجوب خدمة سيده في كل وقت يستخدمه فيه وذلك يمنع من الاتيان
بالعبادات في تلك الاوقات فان خصصناهم وحقق خدمته بامرنا وقت العبادات
كان ذلك تخصيصا لدليل وجوب الخدمة بدليل وجوب العبادة وليس ذلك اولى من
عكسه بل العكس اولى لان دليل الخدمة اخص لاختصاصه بالرق والعموم يتناول الاحرار
والعبيد والخواص دليل العبادات وان كان اعم الا انه في حكم الخاص لاختصاصه
بخصوص كالصلاة والصوم في اوقات معينة فكان تقديمه اولى السابعة قصد المتكلم
بخطابه المدح او الذم مع كونه عاما لا يقتضي تخصيصا مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم
وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد المدح او الذم عارض ولم
يوجب التاويل ونحو الشافعي في التخصيص اذ اللفظ انما سيق لقصد المدح او الذم
بالغرض الحث على الفعل والزجر عن الترك ضعيف لعدم المنافاة بين ذلك وبين
اجراء اللفظ على ظاهره من الاستغراق الثامنة اختلفوا في ارادة الخصوص من الخبر
المحذوف من المعطوف هل يقتضي تخصيص الخبر المذكور في المعطوف عليه مثل قوله لا
يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده اي بكافر والكافر الثاني اعني المحذوف
مخصوص اذ المراد به الكافر الحربي فان الظاهر يقتل بغيره وما الكافر المذكور اولا
في المعطوف عليه اعم من كونه ذميا او حربيا فهل يقتضي ذلك تخصيصه حتى يكون
المراد به الكافر الحربي ام لا فذهب اصحابنا والشافعي الى عدمه واستدلوا بهذا الخبر
على ان المسلم لا يقتل بالكافر الذي من اهل الذمة وقالت الحنفية تقتضي التخصيص واحتجوا عليه

بان حرف العطف يوجب صيرورة المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة فاذا جعل على
احدهما يكون خبرا عن الاخر والجواب المنع من اقتضاء العطف ذلك بل مقتضاه التشريك
بينهما في اصل الحكم دون صيغته من عموم وخصوص وغير ذلك واجيب ايضا بالمنع من اضمار
الخبر المذكور في المعطوف لاحتمال تمامية الكلام بدونه فان قوله لا يقتل ذو عهد في عهده
كلام تام والاصل عدم اضمار شي اخر واعترض المصنف بان ذلك خروج عن محل النزاع اذ لا يبقى
حينئذ خبر محذوف في المعطوف فضلا عن كونه خاصا وايضا يلزم ان لا يقتل المعاهد
بمسلم ولا كافر فيكون الا من المسلم ونزع المصنف ترجيح قول الحنفية بان العطف على
مقتضى للاشتراك في خبره كما لو قيل زيد عالم وعمرو فالمعطوف اعني الكافر المذكور في
المعطوف عليه ان كان خبرا عن المعطوف ثبت المط لان كونه خاصا فيه يقتضي كونه
خاصا في المعطوف عليه لانه شي واحد وان كان خبرا في المعطوف غير خاص
والمعطوف خبر اخر محذوف كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى وليس الكلام
فيه وفيه نظر فان العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا يعني
انه يقدر لفظه في المعطوف فيصير الخبر جاريا مجرى قولنا لا يقتل مؤمن بكافر ولا
ذو عهد في عهده بكافر ولو قيل كذلك لم يوجب تخصيص الكافر الاول فكذا مع اضماره
التاسعة اختلفوا في العام اذا اعقبه شي من استثناء او صفة او حكم
عائد الى بعض ما تناوله اللفظ العام هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض
فقط او يكون جاريا على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار الى امتناع
التخصيص ومنهم من جوزه وتوقف السيد المرتضى وابو الحسين البصري والخلاف
اما الاستثناء فكقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن
او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف
حقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة

فنصف ما فرضتم

فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح ومن المعلوم ان العفو
لا يصح الا من العاقلات البالغات منهن دون المجنونات منهن كالصغيرة والمجنونة
واما التقييد بالصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن و
احصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين
بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري
لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة ونحو ذلك انما يتاتى في الرجعيات
دون البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم
الاخر وبعولتهن احق بردهن وذلك لا يصح الا في الرجعيات خاصة والمصنف اختار
الوقف لان اجراء العام على ظاهره يقتضي التجوز في الكناية وتخصيصه باجراء عود
الضمير اليه يقتضي التجوز فيه وليس احد المجازين اولى من الاخر فوجب التوقف
وفيه نظر لمنع من عدم الاولوية فان التجوز في الكناية اولى لان دلالتها تابعة لدلالة
العام على معناه اصلية متبوعة والتجوز التابع اولى من التجوز المتبوع ولان دلالة
الظاهر اقوى من دلالة الضمير والتجوز الاضعف اولى وفي المثال المذكور في المتن
وهو اضرب الرجال الا من اعتدوا بالنظر اذا لم يتعقب العام ما غيره يعود
اليه يقتضي تخصيصه وامثال المطلق المقصود اضرب الرجال الا ان يعتدوا
باموالهم ثم ال وجهه الفصل الخامس في المطلق والمقيد ان اختلفا فلا تقييد كقوله
اتوا الزكاة واعتقوا رقبة مؤمنة وان تماثلا واتحد السبب حمل المطلق على المقيد
عملا بالدليلين وحمل التقييد على الاستحباب مجاز وان اختلف لم يجب لامكان
التنصيص على بقاء المطلق على اطلاقه واحتجاج بعض الاشعرية على التقييد لفظا
بان القران كالكلمة الواحدة والقياس على الشهادة ضعيف لان المراد بالوحدة

عدم التناقض والتقييد في الشهادة بالعدالة في كل الصور لاجماع لنا بالتقييد في الظلا

ومنع التقييد هنا بالقياس مناف لمذهبهم وقولهم انه نسخ لان الاطلاق يقتضي

التخيير ضعيف لان المطلق لا يدل على الافراد **قوله** الكلام في المطلق والمقيد اما في

ماهيتهما او في اقسامهما او في احكامهما اما الاول فقد عرفت فيما تقدم المطلق

هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من غير تقييد بشيء من القيود والمراد بها

بالعموم من ذلك يندرج فيه النكرة المقيدة اما في الامر مثل اعتق رقبة وقد يرسم

بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه فاللفظ جنس وبقيد الدال يخرج المهمل

وقولنا على مدلول ليعم الوجود والعدم وقولنا شايع في جنسه يخرج اسماء الاعلام

والمعارف والعمومات لاستغراقها وقال المص في النهاية وقد احترز بهما عن غيرها الا

موجودا في كل فرد من افراد الجنس بل لا فرد من افراد الجنس موجود الا بزيادة على

البدل وفيه نظر فان معنى كونه شايعا في جنسه وجوده في كل فرد من افراد ذلك الجنس

والعام ليس كذلك فيه تلبيس واما المقيد فقد فسر بامرين احدهما ما افاد معينا كزيد وهذا

الرجل وانا وانت وثانيهما ما كان من الالفاظ دالا على وصف مدلول المطلق بصفة

زائدة مثل ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا من حيث صدقه على كل واحد واحد

من الثياب المصرية الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبا

واما الثاني فاعلم ان المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكما او يتفقا والاول مثل انوا

الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة

الموجبة لذلك لغة وعرفا الا في صورة واحدة وما يجري مجراها مثل اعتقوا او لا تملكوا

رقبة ثم يقول لا تعتق رقبة كافرة او لا تملك رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تقييد

المطلق بضد قيد المقيد مع اختلاف حكمهما واما الثاني وهو ان يتفقا حكما فنقول

سبب المطلق والمقيد اما ان يتحدا او يتعددا اما مع التماثل او مع الاختلاف وعلى

المطلق

١٤٨

المقيد في المطلب ٣

فقط من الوجه الذي امرا او نهيا فاذا الاقسام ستة الاول ان يتحد سببهما والامر مثل

قوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول اعتق رقبة مؤمنة فان لم يرد دليل على اتحاد الرقبة

المنفية وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت من ان تكرار الامر يقتضي تكرر المامور به وان

دل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين واثباتا للا

جنس لان المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل يستلزم الاتيان بالجزء ولو لم يات

بالمقيد لم يكن ممتثلا للامرين ولا عاملا بالدليلين بل كان لاحدهما وذلك يوجب ايقاعا

في عهدة التكليف اعترض بان حمل المطلق تكون الملائمة من حيث خروجه عن العهدة بالاتيان

باي فرد شاء من افراد الحقيقة والقيد يمنع ذلك فيتضادان ونقول ليس المدلول

من حمل المطلق والمقيد المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على

الاستحباب ولهذا يجب بان حمل لفظ الامر المقيد على الاستحباب مجاز وهو خلاف الاصل

وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا ولهذا لو اتى بالمقيد قبل الامر كان ممتثلا للامر المطلق

وانما منع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد اصلا فضلا عن التخيير

فيها الثاني ان يتحد سببهما في النهي مثل لا تعتق في الظهار مكاتبا لا تعتق في الظهار

مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بمدلولهما الثالث ان يتعدد سببهما مختلفا مثل قوله

تعالى في كفارة الظهار والدين فهاهنا هو من مسائلهم فيه امور منها قالوا في

رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل خطاء ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة

وقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد وقال بعض اصحابه

لامر حذا بل المطلق واخرون علي ما اذا كان هناك علة موجبة للالحاق واصحاب

ابي حنيفة منعوا ذلك مطلقا والحق انه لا يقتضي التقييد مطلقا ان لم يقل به

القياس يحمله والا فيما لم يقتضيه الالحاق فيه لنا لو دل التقييد في احدى الصورتين

على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه

تاركا

الا اصل ٣

يعني زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى كونه شايعا في جنسه وجوده

الكلام في المطلق والمقيد

كذا المفهوم اما الملازمة فقط وكذلك انتفاء الدال على الماهية والنقض واما الدلالة الالتزامية
فلانها مشروطة باللزوم الذهني وهو مفقود ههنا فان التقييد بالايمان في كفارة القتل
غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار ذهنا ولا خارجا ولان الشارع لو نص على ابقاء
المطلق على اطلاقه كما لو قال اعتقوا في الظهار اي رقبة شئتم ولا يعتقوا في القتل الا
مؤمنة لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر احتج المخالف بان القران كله كالكلمة
الواحدة واذا ثبت التقييد في احد الحكمين دون الاخر تحقق الاختلاف كما في
ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق واطلقت فيما سواه حمل المطلق على
المقيد وكذا في غيرها والجواب ان اريد بوحدة القران عدم مناقضة بعضه
بعضا فمسلم وليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى مناقضا وان
اريد اتحاده في كل شيء فهو باطل فان فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ونصا
الى غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد الشهادة بالعدالة في غير الطلاق فليس
من باب حمل المطلق على المقيد بل الاجماع على اعتبار العدالة فيها مطلقا اما الحنفية
فانهم منعوا من تقييد المطلق بالقياس على المقيد لان ذلك نسخ فان مقتضى المطلق
تخيير المكلف في الاتيان باي فرد شاء من افراده والتقييد يرفع ذلك ونسخ النص
بالقياس غير جائز ولان التقييد زيادة على النص نسخ فلا يثبت بالقياس والجواب
المنع من كونه نسخا فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق وذلك
ليس بمتحقق ههنا لان الامر بالمطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الافراد اذ لا دلالة
للمطلق على افراده وتقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس
فكيف يمنعون من حمل المطلق على المقيد مناف لمذهبهم وايضا فانهم اعتبروا في العتق
سلامة الرقبة من كثير من العيوب وليس لهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع
فيكون ذلك مستفادا من القياس فان كان نسخا بطل قولهم ان النسخ لا يكون بالقياس وان

لم يكن

بحث المجمل والمبين

لم يكن نسخا بطل قولهم بان دفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخا وقد عرفت مما ذكرنا حكم الاقسام
الكثيرة الباقية وهي تعدد السبب مختلفا في النفي وتعدده متماثلا في الامر والنهي ولهذا
لم يتعرض المصنف لها واشباهها قال قدس الله روحه المقصد الرابع في المجمل
والمبين وفيه فصول الاول في المجمل وفيه مباحث الاول الاجمال قد يكون في
اللفظ حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه والمتواطئ المحتمل
لافراده من جزئياته عند الامر باحدها مثل واتوا حقه يوم حصاده او حال استعماله
في غير موضوعه كالعام المخصص بالمجمل واحل لكم ما وراء ذلكم حيث خصصنا المحصنات
المجهول ومثل احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل فتلقوا المترلين
الموصول المراد المعنى وحال كونه مستعملا في غير موضوعه ولا في موضوعه كالاسماء
الشرعية والمجازات وقد يكون في الفعل اذ الوقوع لا يدل على الوجه اقول لما فرغ من
البحث عن عوارض الادلة باعتبار مدلولاتها من العموم والخصوص والاطلاق
والتقييد شرع في البحث عن عوارضها باعتبار دلالتها من الاجمال والبيان وغيرهما
ولما كانت الدلالة متقدمة على الدلالة لتقدمها ومن الدليل ان العارض
اللاحق للدليل باعتبار المدلول متقدما على العارض اللاحق باعتبار الدلالة فلهذا
قدم المبحث الاول وعقبه بالبحث الثاني اذا عرفت هذا فنقول الاجمال
لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون
اللفظ بحيث يفهم منه شيء مع احتمال ارادة غيره من احتمالا متساويا على ما عرفت
في اول الكتاب وقال بعض الاشاعرة المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق
شيء وهو منقوض طردا بالمهمل وبمثل قولنا ممتنع ومستحيل ومتى فان المفهوم
منه شيئا وعكسا بمثل واتوا حقه يوم حصاده وهو اي الاجمال قد يكون في
اللفظ وقد يكون في الفعل والاول اما ان يكون حال استعمال اللفظ في موضوعه

كاللفظ المشترك عند من منع حمله على جميع معانيه او تكون متواطئة كالقرء للحيض و الطهر
او المتواطئ المحتمل لكل واحد من افراده عند الامر باحدها على تعاقب المشترك الفريقين
مثل قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل او منسوبا الى واحد
من العناصر كنسبته الى غيره او حال استثني الى في بعض موضوعه كالعام المخصوص
بالمجمل مثل قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فقيد الحل
بالاحصان وهو غير معلوم ح وكقوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم
فالمستثنى مجمول قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء ومثل قوله اقتلوا
المشركين ثم يقول الرسول عم المراد البعض ولم يعينه فانه يكون مجملا والتالي الاول مجمل
باعتبار تخصيص العام بالصفة المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه بالاستثناء
المجهول وهما تخصيص بالمتصل والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول عم وهو تخصيص
بالمنفصل من السنة او حال استعماله في غير موضوعه وحمله موضوعه كالاسماء الشرعية
والمجازية فالاول مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فان المراد بالصلوة
والحج الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع اللفظ وحمله لغة وهي قبل بيانها غير معلومة
فيتحقق الاجمال هنا اذا احتمل النقل عن الموضوع اللغوي الى غيره ولم يعلم ذلك الغير
اما اذا لم يحتمل النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه الاصلي والثاني
كاللفظ الذي دل دليل على عدم ارادة حقيقته اللفظ منه والمجازات متعددة ولا اولوية
لاحدها فانه يتحقق الاجمال وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى عم ولم يعلم على اي
وجه اوقع الصلوة من وجوب او ندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الاان
يقترن بتلك الصلوة ما يدل على الوجه كالوضوء والاذان والاقامة فانه قرينة الوجوب
قال قدس سره البحث الثاني المجمل جائز في الحكم وواقع كالآية المتقدمة
احتج المخالفون بان القصد الاهام والالزم العبث فان ذكره بدون البيان المقيد

فائدة والالزم تكليف المحال والجواب المنع من الملازمة الاولى ان كان المطلوب الافهام
التفصيلي والمنع من الثانية لجواز اقتران التطويل لمصلحة خفية او ظاهرة في الاستعداد
للامتثال بتحصيل الثواب **اقول** اتفق المحققون على جواز وقوع المجمل في كلام
الله تعالى ونقل شاذ لان المصلحة قد تكون متعلقة بالتعبير عن الشيء اجمالا لا دون
التفصيل فيقع تحصيلا لتلك المصلحة ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فظاهر واما
الثاني فلما تقدم وكقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وما بعدهما واما الثاني فظاهر
احتج المانع بانه لو خاطبنا تعالى بالمجمل لكان اما ان لا يقصد به الافهام فيكون عبثا
وهو قبيح تعالى الله عن ذلك او يقصد به الافهام فاما ان يقترن البيان او لا
فان كان الاول لزم التطويل بغير فائدة ولان التنصيص على المعنى اسهل وادخل
في باب الفصاحة من المجمل المنضم بما يدل على المراد منه وان كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق
اذ فهم المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه محال غير مقدور والجواب ان مراده بالافهام
المقصود بالكلام ان كان التفصيلي لم يلزم العبث على تقدير انتفائه فانه لا يلزم
من انتفاء القصد الافهام التفصيلي انتفاء قصد الافهام مطلقا او انتفاء القصد
مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المصنف بقوله والمنع من الملازمة الثانية **قال**
قدس سره التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان ليس مجملا لسبق فهم تحريم
الاكل في حرمت عليكم الميتة والوطي في حرمت عليكم امهاتكم احتج الكرخي بان متعلقهما
غير مقدور فلابد من اضمار ولا اختصاص والجواب المنع من عدم الاختصاص
اقول قد اشتمل هذا البحث على كون ظن انهما مجاز وليس كذلك فهما التحليل والتحريم
المضافان الى الاعيان مثل قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم احل لكم الطيبات
وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم واحلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم الميتة
والدم وحرمت عليكم امهاتكم فذهب محققوا المعتزلة والاشاعرة الى انها ليست مجملة

بطاق

المنع من الملازمة الاولى انه ان ... المطلق الافهام وان كان المراد الافهام مطلقا او التفصيلي لم يلزم تكليف ما لا يطاق اذ لا تقدير تجويزه عن البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير اقترانه احتمال التطويل لاحد كونه على فائدة حقيقية يعلمها الله تعالى ولا تصل عقولنا الا ... او على فائدة ... وهي استعداد المكلف للامتثال عند ... بالمجمل ولعلها في طلب بيان المراد ... والمراد المعتمد ... ص

خلافا لابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي لنا انه يسبق الى الفهم حل الاكل وتحريمه
من قوله احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم الميتة وحل الوطء وتحريمه من
قوله تعالى الا على ازواجهم [illegible] وحرمت عليكم امهاتكم ومبادرة الفهم الى المعنى عند
اطلاق اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدم وان كان مجازا فيجب [illegible]
للقرينة [illegible] العرف سلمنا انه مجاز راجح على غيره من المجازات وقد تعذر حمل اللفظ
على حقيقته فتعين حمله على التقويم احتج المخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا تتعلق
بها التحليل والتحريم لانهما من عوارض افعال المكلفين فلابد من اضمار ما يصح
تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب فاما ان يضمر جميع ما يتعلق بها او بعضها
والاول باطل لان الاصل عدم الاضمار الموجب للتقويم بما يدفع الضرورة فتعين الثاني
وليس اضمار بعض معين منها اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيتحقق الاجمال
والجواب المنع من الاحتياج الى الاضمار فانه انما يتحقق اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب
العرف في الفعل المقصود غالبا من تلك الاعيان وليس كذلك فان كل من مارس الالفاظ
العرفية يتبادر فهمه عند قول القائل احلت لك الذكي وحرمت عليك الميتة تحليل
الاكل وتحريمه سلمنا لكن لا نسلم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار
المخالف للاصل معارض بان اضمار البعض يقتضي الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ
ولان الاول يوجب تكثير الفوائد والخروج عن العهدة سلمنا لكن لا نسلم عدم اولوية
اضمار بعض معين فان اضمار التصرف المقصود من المعين غالبا كالاستمتاع من
النساء والاكل من الميتة البهيمة اولى لكونه مفهوما عند اطلاق اللفظ دون غيره
مما يمكن اضماره **قال** قوله وامسحوا برؤوسكم ليس بمجمل لان الباء ان كانت
للتبعيض [illegible] والا وجب الاستيعاب احتج الحنفية باحتمال الجميع والبعض
[illegible] الاجمال وقد تقدم جوابه **اقول** المحققون على انه لا اجمال في اية المسح وهو قول

[illegible] واستدلوا [illegible] وذلك [illegible] الباء ان تكون [illegible] للتبعيض
[illegible] وهو مذهب بعض الشافعية والمالكية [illegible] وعلى التقديرين فلا اجمال اما
على التقدير الاول فلان [illegible] صادق على [illegible] بالتواطي [illegible]
[illegible] وهو موجود في كل واحد [illegible]
فلا اجمال واما على التقدير الثاني فلانه يجب مسح الجميع وهو مذهب مالك والقاضي
[illegible] لان الباء [illegible] الراس [illegible] بتمامه
[illegible] مسح [illegible] فلا اجمال [illegible] ان [illegible] حقيقة
[illegible] مسح الجميع والبعض [illegible] فلا اتفاق ولا
في البعض [illegible] وان كان [illegible] والاشتراك والمجاز
الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما [illegible] لا يتحقق الاجمال
[illegible] الحنفية بانه يحتمل ان يكون المراد مسح جميع الراس ومسح بعضه ولا
[illegible] فكان مجملا والجواب [illegible] الاولوية فان الباء ان كانت للتبعيض
حملها على ارادة مسح البعض اولى [illegible] ظاهر اللفظ [illegible] الارادة [illegible]
[illegible] لان حملها على ارادة الجميع اولى [illegible]
[illegible] **قال** قوله [illegible] فلا اجمال في النفي اذا [illegible]
[illegible] المشاركة في العموم [illegible]
[illegible] لان اللفظ [illegible]
[illegible] الارادة [illegible]
[illegible] ان الفعل موجود [illegible] من [illegible] والتخصيص [illegible]
دون بعض والجواب قد بينا الاولوية **اقول** اكثر الناس على انه لا اجمال في اللفظ
الدال على نفي الفعل [illegible] ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لم [illegible]

الصيام من الليل ونحوهما خلافا لابي عبد الله البصري لان اللفظ الذي لم يسمى شرعي
كالصلوة والصيام حمل على ما هو من نوع مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة
في الصلوة وتبييت النية في الصيام وهو يقتضي كونها اجزاء من تلك الافعال المنفية
او شرايطها وان لم يكن له مسمى شرعي مثل لا عمل الا بنية حمل على نفي الصحة لان نفي
الذات غير مقصود لتحققها فلابد من اضمار حكم او صفة ليصح النفي لئلا يلزم منه
تعطيل اللفظ واضمار الصحة اولى لان نفيها اقرب الى نفي الذات من نفي باقي
الصفات لمشاركة الصحة للحقيقة في ان نفي كل منهما ملزوم لنفي جميع الصفات ونفي غيرهما
كالفضيلة والكمال ليس كذلك فكان اقرب الى نفي الحقيقة وحمل اللفظ على ما هو اقرب
الى موضوعه اولى من حمله على البعيد منه وقال ولان اللفظ دال على نفي الذات والدال
على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء الصفة عند عدم الذات وح
يكون قوله لا عمل الا بنية مثلا دالا على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ولما تعذر العمل به في
نفي الذات لتحققها وجب ان يكون معمولا به في الباقي لا يقال اللفظ ليس دالا على
نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة لدلالة المطابقة عن دلالة اللفظ على
الذات فاذا انتفت وجب انتفاء دلالة الالتزام لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع
متبوعه لانا نقول ان اللفظ بعد استقرار الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى
مدلولاته المطابقية والالتزامية كالعام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على انتفاء
ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض احتج المخالف
بان الصلوة والعمل مثلا موجودان فامتنع صرف النفي اليهما ووجب صرفه الى حكم
من احكامهما وليس بعض الاحكام اولى من البعض الاخر واضمار الجميع يلزم منه
زيادة الاضمار من غير ضرورة وهو خلاف الاصل فتعين اضمار حكم غير معين وهو
معنى الاجمال والجواب المنع من وجود ما له مسمى شرعي كالصلوة والصيام عند عدم

قراءة الفاتحة

قراءة الفاتحة وتبييت النية لانهما انما يصدق ان حقيقة على الصحيح منهما وما ليس له مسمى شرعي
كالعمل المتحقق فلا نسلم انه اولى من غيره فبعض ما يدل اضماره على البعض الاخر فان اضمار بعض
الاحكام كالصحة مثلا اولى لكونها اشبه بالحقيقة من الوجه الذي ذكرناه فيحمل لفظ الحقيقة
عليها بيانا واعلم انه قد يرد النفي للنهي من الفعل المنفي مثلا قوله عم فلا رفث ولا فسوق
ولا جدال في الحج وقد يكون للنفي وغيره كقوله عم لا هجرة بعد الفتح **قال** توسع ولا اجمال
في آية السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة واليد في العضو الى المنكب **اقول** ذهب طائفة
من الحنفية واتباعهم الى ان آية السرقة وهي قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها من اصول الاصابع ومن الكوع ومن المرفق ومن المنكب
والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينها والاشتراك ملزوم الاجمال عند
التجرد عما يعين المراد وقال آخرون انها مجملة في القطع ايضا لانه يصدق على الابانة
كما يقال قطعت العضو وعلى الشق كما يقال قطعت يدي عند بري القلم ونحوه للجرح
والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من الاشتراك وقد بينا ان مجرد الاستعمال
لا يدل على الحقيقة واليد موضوع لما هي من المنكب واطلاقه على المعاني المذكورة
انما هو على سبيل المجاز من باب تسمية الجزء باسم الكل وهو اولى من الاشتراك لما
تقدم والقطع حقيقة في الابانة والتجوز في قوله قطعت يدي عند بري القلم انما هو في
لفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان لا في الابانة لانها متحققة **قال** توسع
ولا في قوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان اذ المفهوم نفي المؤاخذة **اقول** اكثر
الاصوليين على انه لا اجمال في قوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان خلافا لابي الحسين
وابي عبد الله البصري حيث زعما انه مجمل لان الخطأ والنسيان غير مرفوعين عن الامة
وكلام الرسول عم صادق فلابد من اضمار ما يستقيم معه الكلام فاما ان يضمر جميع
الاحكام وهو باطل لمخالفته الاضمار الاصل فيقتصر على ما يندفع به الضرورة وهو البعض

نعم استثناء الطهر او بعض المراد الى صلاة ثم او استخطا بر فدل على تخصيصه ان كان قبل فعله فى وجوبه او سكت عن بيان العادة ثم فعله
او نسخه عنه ان كان بعد فعله ومن قال الفصل يطول فلا يقع بيانا فقد اخطا لان القول
قد يكون اطول **اقول** لما فرغ من ذكر المجمل واقسامه واحكامه شرع فى ذكر المبين سببا
وبيانا واعلم ان البيان لغة ماخوذ من البين وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين تبينا
وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واما فى الاصطلاح فقال الفخر الدين هو الذى دل على
المراد بخطاب لا يستقل بنفسه فى الدلالة على المراد وبقى التقييد بقوله من حيث هو كذلك
اى مراد بذلك الخطاب والا انتقض طردا بالوخاطبه بلفظ مشترك قاصدا احد
معانيه ثم خاطب هو او غيره بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد خاصة كما لو قال رايت
ذهبا بعد قوله رايت عينا قاصدا به الذهب فانه ليس بيانا مع صدق الحد لولا الزيادة
وينبغى تقييد قوله لا يستقل بنفسه بقوله بالنسبة الى المخاطب وان استقل بالدلالة
بالنسبة الى العارف بتلك اللغة والا انتقض عكسا بالتوجه لمن خوطب بلغة لا يعرفها
فانها بيان مع استقلالها الخطاب بالدلالة بالنسبة الى العارف بتلك اللغة وايضا
ينتقض عكسا ببيان المراد من العام المخصوص كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال المراد
من عبد اهل الذمة فانه بيان مع كذب الحد عليه لاستقلال العام بالدلالة على المراد
وهو من عدا اهل الذمة فان البيان هنا افاد على عدم ارادة اهل الذمة ويمكن
ان يجاب عن هذا بان المراد بالدلالة دلالة المطابقة ودلالة العام على البعض المقصود
انما هى بالتضمن وينتقض فى عكسه ايضا ببيان وجوب الرسول عم فانه بيان مع انه ليس — افعاله
دالا على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه والاجود ان يقال البيان ما دل على تعيين امر
من امرين او امور محتملة الارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك اذا تقرر هذا فاعلم
ان البيان نسبة بين المبين والمبين له والبيان يقال على المبين بنفسه وعلى ما دل عليه المقيد
والمجمل اذا دل عليه ما يفيد تعيين المراد منه اما المبين فقد يكون مبينا للاحكام

ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات
وذلك البعض الواجب ضمانه اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير
معين وهو عين الاجمال والجواب لا نسلم عدم دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظاهر
وعدم المواخذة بعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع فان كل عاقل عارف باللغة
يتبادر الى ذهنه فهم رفع المواخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطا والنسيان
فى الشئ الفلانى وايضا فيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذ المراد بالاستحالة السلبية والخطا
والنسيان مرتفعا عنهم ولا بيان فى ذلك وقوعهما فى بعض الامة وقول المصنف ولا فى قوله
عم معطوف على ما تقدم وهو قوله لا اجمال فى اية السرقة **قال** قد سيرصر ولا اجمال
فى الامر بالعدد المنكر للخروج عن العهدة باقل مراتبه وهو الثلثة قال السيد المرتضى ان اراد
الحاكم بالاجمال هنا عدم قصر اللفظ على الثلثة فهو حق وان اراد تناوله الثلثة فهو خطا
اقول ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال فى العدد المنكر مثل قوله اعطه دراهم او اعتق — كدرهم
عبيدا لانه لا يصدق على ما زاد عليها من المراتب وهو خطا لان اللفظ دال على الثلثة
قطعا وهو موضوع للقدر المشترك بين جميع المراتب وهو مطلق الجمع والثلثة لازمة
لذلك المشترك فهى متيقنة الارادة بخلاف ما عداها من المراتب ومع لا اجمال قال السيد
المرتضى ره ان اراد الحاكم بالاجمال فى ذلك عدم قصر اللفظ على الثلثة الى عدم الاختصاص — الدعم
هذه المرتبة بهذه الصفة فهو حق المشاركة من مراتب الجمع ما يناقضه فيها عليها
وان اراد عدم تناوله الثلثة فهو خطا لما بيناه **قال** قد سيرصر الفصل الثانى فى المبين
وفيه مباحث الاول البيان قد يكون بالقول وهو ظاهر وبالفعل كما بين عم الصلوة والحج
ويعلم كونه بيانا اما بالضرورة من قصده او بقوله هذا بيان وشبهه مثل صلوا
وخذوا او بالنص كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة وفعل ما يصلح للبيان ولم يفعل غيره فانه
يكون بيانا والا لتاخر البيان عن وقت الحاجة وبالترك كما لو ترك فى الثانية فقوله

الترجيح وقد يكون لغيرها والمقصود هنا انما هو الاول وهو قد يكون قولا كما لو قال المراد
من القرء في العدة الاطهار او المراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب
وقد يكون فعلا اما بان تكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع
البيان بهما كما كان النبي عم يكتب بالاحكام الى عماله ولا بمواضعة كالاشارة مثل قوله عم الشهر
هكذا وهكذا اشار باصابعه وكما بين عليه السلام الصلوة والحج بفعله وقد يكون تركا كما لو كرر
عم في التشهد بغير قنوت فانه دل على استحبابه وجوبه قبل الركوع او سكت عن بيان الحادثة
فيعلم انتفاء الحكم الشرعي فيها او ترك صدر لولزم الامر المتناول له او لا شرع منه انه خصوص
وان حكم العام مخصوص بشرط وشرط ولو كان تركه بعد ان فعل مرة او مرارا منسوخ عنه لهم
ان ثبت مساواة امته له كان منسوخا عنهم ايضا ثم الفعل يكون الفعل بيانا قد يكون
ضروريا كما لو امر بفعل ثم راه يفعله فعلم ان ما افاد العلم الضروري بكونه بيانا للاول
وقد يكون بالدليل اللفظي كما لو قال عم هذا بيان المجمل وشبهه كما بين عم الصلوة
والحج والوضوء بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وقوله هذا
وقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل العقلي كما لو فعل بعد سبق
لفظ مجمل وفعل عم فعلا صالحا لبيانه ولم يصرح بالقول ان ذلك بيان فانه يعلم كونه
بيانا بالدليل العقلي فانه لو لم يكن ذلك الفعل بيانا لزم عدم البيان عند الحاجة اليه والتالي
بط والا لزم تكليف ما لا يطاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ المقدر عدم وجود ما يصلح
ان يكون بيانا سوى الفعل المذكور واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون
بيانا وهو بط لما بينا من بيانه عم الصلوة والحج والوضوء به ولانه قد يكون ادل
من القول احتج المخالف بان الفعل قد يطول فيقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو بط والجواب ان القول قد يكون اطول وح نقول ان البيان اذا كان ممكنا بكل منهما
وكان باحدهما اطول يجب تاخير البيان عن وقت الحاجة والاخر كذلك

وجب

وجب طلب البيان بالاول قولا كان او فعلا وتعين البيان بالثاني وان تساويا في تحصيل
البيان بهما مع عدم الطول المقتضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة جاز كل منهما والمأ
وقول المص طاب ثراه ويعلم كونه بيانا عائد الى الفعل والهاء في قصده وقوله عائد
الى النبي عم وقوله او بالنظر عطف على قوله بالضرورة وقوله بالترك معطوف على قوله با
لفعل قال قدس سره البحث الثاني الفعل والقول ان اتفقا فالاول بيان والثاني توكيد تاكيد
وان تنافيا كما لو طاف طوافين وامر بواحد قال ابو الحسين المتقدم بيان وقيل القول لانه
بيان بذاته ولا تجمع بين الدليلين اذ الفعل يحتمل انه من خواصه اقول القول والفعل اذا
صلح كل واحد منهما لبيان خطاب متقدم عليهما محتاج الى البيان او لبيان بيانا والحق كان القول
منهما ان توافقا بان يكون مدلولهما واحدا فالسابق منهما بيان واللاحق تاكيد له لان
الكشف وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التاكيد فان علم
تاريخهما بعينه نسب احدهما الى الاخر بالتقدم والتاخر فالبيان هو الاول والثاني تاكيد كقوله
وان جهل حكم في الجملة ان احدهما بيان والثاني مؤكد هذا اذا كانا متساويين في
قوة الكشف والايضاح اما لو تفاوتا وتاخر لم يصح الاضعف لتاكيد الاقوى فان
علم تقدم الاضعف وكان الاقوى مؤكدا وكذا ان احتمل ذلك لامكان تقدم الاقوى وتاخر
الاضعف والا لزم تاكيد الاقوى بالاضعف هكذا قيل وفيه نظر للمنع من عدم
تاكيد الاقوى بالاضعف فان من المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة الشاهدين
يتاكد بانضمام ثالث اليهما ويترجح بسببه على شاهدين عورضا به التعارض سلمنا لكن
التاكيد بالاضعف وحصول التحرج بهما فانه اشد كشفا وايضاحا من احدهما وان
كان اقوى من الاخر وان تنافيا كما اذا روي عنه عم انه قال من قرن الحج والعمرة
فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه عم انه قرن بينهما وطاف لهما طوافين
وسعى سعيين فان تقدم احدهما على الاخر كان المتقدم بيانا عند ابي الحسين

كان القول كان الطواف الثاني عنه واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال صاحب
الاحكام ان كان القول متقدما فالطواف الثاني عنه واجب وفعل النبي صلعم يحمل
على الندب والا لزم نسخ ما دل عليه القول والجمع بين الدليلين اولى من احدهما
وفعل الطواف يكون تاكيدا للقول وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب
الطواف الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه والقول بايهما لا لزم القول باهمال
ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف الثاني في حقه دون امته وان حمل
قوله على وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونه واما ان جهل المتقدم منهما فالقول
اولى بتقدير تقدم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا في الدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر
الى اقتران ما يدل على كونه بيانا به ولا لزم على تقدير تقدم الفعل يكون حمل الفعل على
ندبية الطواف الثاني ولو قدر تقدم الفعل لزم تعطيل دلالة القول او كونه ناسخا
لحكم الفعل وان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حقه دون امته والقول
دليل على عدم وجوبه في حق امته دونه والاهمال والنسخ خلاف الاصل والافتراق
بين النبي صلعم وبين امته في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة الى الاشتراك
اذ هو الغالب في الاحكام وقال ابو الحسين يكون القول بيانا سواء كان متقدما او متأخرا
لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل المحتاج في كونه بيانا الى قرينة حالية او مقالية ولا
يرجح بين الدليلين لاحتمال كون فعله من خواصه والامر بواحد بيانا للامة وكونه
جهل التاريخ قال ابو الحسين يكون القول لما ذكر ولان فرض تاخر القول يفضي الى
كونه ناسخا او معطلا بخلاف عكسه لجواز كونه من خواصه فلا نسخ ولا تعطيل وفيه نظر
ان يقال ان ما ذكره من المثال غير مطابق اذ ليس القول وارد على مجمل ليكون
بيانا له بل هو حكم مبتدأ وفعله لا بيان في قوله الا بتقدير ان يقول فليطف بها طوافا
واحدا لا ازيد او بحصر وقت التكليف بالخطاب بالاتيان البيان عن وقت الحاجة

باهمال

البيان

اما على تقدير

اما على تقدير عدم هذه الزيادة او عدم حصر وقت العمل بدليل القول فلا منافاة اذ لعلها
طوافين لا يناقض ايجاب واحد ولا يوجب نسخا الا عند من يزعم ان الزيادة في العبادة
نسخ **قال** قد يكون البحث الثالث البيان قد يساوي المبين في القوة والضعف وقد
يكون معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون ولا فرق بين الوا
وغيره ويجوز فيهما **اقول** مساواة البيان للمبين في القوة والضعف وعدمها تارة يكون
في طريقهما اي دليل صدورهما عن الشارع وتارة في دلالتهما على معناهما اما الاول
فذهب ابو الحسين الكرخي الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا
رد خبر الاوساق وهو قوله صلعم ليس في الاحكام فيما دون خمسة اوسق صدقة وعمل بعموم
قوله فيما سقت السماء العشر والمحققون على خلافه وجواز كل واحد من الاقسام
الاربعة الممكنة فيه للاجماع على كونهما معلومين ومظنونين وكون البيان معلوما والمبين
مظنونا وبالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد ظهر
ذلك فيما تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني فان كان المبين مجملا يكفي في بيانه
تعيين احد احتماليه بادنى ما يفيد في ترجيحه على الاخر لوجوب العمل بالراجح وان
كان ظاهرا في احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام
على صورة التخصيص وكون المقيد دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق اذ
لو تساويا لزم الوقف ولو كان البيان مرجوحا استحال العمل به والغاء الراجح بما يقتضي
عكسه ما ساويا فيهما في الحكم فقال قوم ان بيان الواجب واجب فان ارادوا ان بيانه على
الرسول صلعم واجب وبيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا عليه وان
كان مجملا فهو حق فان بيان المجمل واجب مطلقا سواء تضمن فعلا واجبا او غيره من
الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه نظر لمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب
فعلا او تركا من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من

اقوى

عدم جواز تكليف ما لا يطاق وقال شيخنا طاب ثراه ان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف
الا ان احدهما مطلوب الفعل والآخر مطلوب الترك يجب فيهما البيان لان طلب الفعل
والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض
من الخطاب وهو الافهام وفيه نظر لمنع من وجوب البيان فيهما فانه نفس النزاع واستدعاء
الطلب لفهم ممنوع سلمنا انه يستدعي فهم المطلوب فهم الحكم سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل
الاجمال من دون البيان وهو كاف وكذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيل
قال قدس سره البحث الرابع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا
عند من يجوز تكليف المحال ومنع ابو الحسين من تاخيره الى وقت الحاجة في الخطاب
الذي له ظاهر يراد منه غيره مثل العام المخصوص والمجاز والنسخ وتبيين النكرة واكتفى بالاجمال
وجوزه في مثل المتواطئ والمشترك وجوز الاشاعرة التاخير في الجميع الى وقت الحاجة
وجمهور المعتزلة على المنع في الجميع الا النسخ احتج ابو الحسين ان ارادة ما يعلم من الخطاب
خلافه مع عدم الاشعار بالمراد اغراء بالجهل فيكون قبيحا احتجت الاشاعرة بقوله تعالى فاذا قرأناه
فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وبانه امر بذبح بقرة معينة بقوله انها بقرة لا ذلول ولم
يبين وقت الخطاب والا لما سألوا وبقول ابن الزبعرى وهو من احبار اليهود لما نزل انكم
وما تعبدون لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح وبانه يجوز تخصيص الحيث قبل الفعل
اجماعا وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب مع عدم تقديم البيان والجواب عن الاول
انما يلزم الاغراء لو لم يتقرر في العقل تجويز التخصيص كما في المتنازع وعن الثاني انه
يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا الثالث وعن الرابع انه جهل من السائل
فان ما لا يتناول العقلاء حقيقة وعن الخامس ان التكليف قبل الموت مشروط
بالسلامة وهو ثابت عند كل عاقل وعن ملحقه باعتقاد عموم التكليف قبل الموت
بشرط السلامة **اقول** اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا

الا انه جوزه

الا من جوزه تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه فجوزه جماعة
من الاشاعرة والحنفية مطلقا ومنعه آخرون كابي اسحاق المروزي والصيرفي مطلقا
وفصل آخرون فقال السيد المرتضى وابو الحسن الكرخي يجوز تاخير بيان المجمل خاصة
وقال اكثر المعتزلة كالجبائيين والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ دون غيره
وقال ابو الحسين البصري يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل اما لان يكون
اللفظ مشتركا بين معان متعددة او متواطيا بان يكون موضوعا لمعنى يشترك فيه كثيرة
على التواطؤ واما ما له ظاهر قد استعمل في خلاف ظاهره كالعام المراد منه الخصوص والمطلق
المراد منه المقيد والمنسوخ اذ الحكم الذي يقتضي التابيد والحقيقة المراد بها المجاز والنكرة
المراد منها المعين فلا يجوز تاخير بيانه مطلقا لا عن وقت الحاجة ولا عن وقت الخطاب نعم يجوز
تاخير بيانه التفصيلي ويكتفي فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة كان يقال هذا العام مخصوص
او هذا المطلق مقيد او هذا الحكم منسوخ والمراد من هذا اللفظ مجازه دون حقيقته او المراد
بالنكرة معين كاذبح بقرة معينة ونحوها واحتج على امتناع تاخير البيان فيما له ظاهر عن وقت
الخطاب وثانيها الاكتفاء فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة وثالثها جواز تاخير
بيان ما لا ظاهر له كالمشترك والمتواطي والمبهم اقتصر على ذكر حجته على الوجه
الاول وتقريرها ان يقال لو خاطب الشارع بالعام وظاهره غير مراد من دون القرينة لزم
احد الامور الثلاثة وهي اما خروج الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل او تكليف
ما لا يطاق واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ان لم يقصد به الافهام
لزم الاول اذ الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام فاذا لم يقصد به الافهام لا يكون خطابا
وان قصد به افهام ظاهره مع عدم ارادته لزم الثاني لانه يوجب اعتقاد المكلف
ارادة الشارع ذلك الظاهر وهو جهل وان قصد به افهام خلاف ظاهره لزم الثالث فان
فهم غير موضوع اللفظ وما يفهم من غير قرينة تدل عليه غير مقدور فالتكليف به

ظ
ترتفع

فليس بالاتفاق واما بطلان اللازم باقسامه فظاهر واما الدعوى الثانية فبيانها ان
المسدة وهي الاخراء بالجمل بالبيان الاجمالي كما يتعلق بالتفصيل واما الثالثة فلان
تعلق الغرض بالخطاب اجمالا لا اشتماله على مصلحة لا توجد في غيره والمفسدة وهي الاغراء بالجهل
واما التحقق ان لو لم يقترن العقل جواز ارادة خلاف ظاهر لخطاب ما مع تحقق ذلك
وهو الواقع فلا اقل كالمتشابهين مثل يد الله فوق ايديهم فثم وجه الله باعيننا وجه
نظر فان الدليل العقلي الدال على كونه تعالى ليس جسما قائم وهو يمنع من اعتقاد مدلول ظواهر
الايات المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس عند المكلف دليل عقلي ولا نقلي يمنع من ارادة
ظاهر اللفظ ويوجب العدول عنه الى غيره وجواز ارادة خلاف الظاهر لا ينافي اعتقاده
ارادة الظاهر نعم يكون ذلك الاعتقاد ظنا خاليا عن الجزم واحتج الاشاعرة على جواز تاخير
البيان مطلقا اي في الظاهر وما لا ظاهر له بان ذلك واقع فيكون جائزا اما الثاني
فلان واما الاول فمن وجوه احدها قوله تعالى واذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه
ولفظة ثم موضوعة للتراخي على ما تقدم ومعنى قرأناه انزلناه وهو صريح في تاخير بيان
الجميع وفيه نظر لان هذه الآية انما تدل على تاخير البيان عن الانزال والمتاخر في الآية
وذلك لا يدل على تاخيره عن الخطاب في التلاوة وتلقي القرآن ليس خطابا لانه قول يقصد
به الافهام الثاني انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة ولم يعينها لهم الا بعد
سؤالهم البيان اما انه امر بذلك فلقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واما كونها
معينة فلقوله تعالى انها بقرة صفراء وانها بقرة لا فارض ولا بكر وانها بقرة لا ذلول تثير الارض
ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذه الكنايات ما وقع الى ما امروا بذبحه اولا لانهم
سالوا لو تعينها لقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولو كانت منكرة
تنبيها
احتجوا
لما احتاجوا الى ذلك لخروجهم عن العهدة بذبح اي بقرة كانت وانما امر لم يعينها لهم
الا بعد السؤال المتكرر وظاهر هذا يقتضي جواز تاخير بيان تعيين النكرة الثالث
نزل

الزهري
رواية
نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح
فهم حصب جهنم فتاخر بيان ذلك الى ان انزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون وهذا يدل على جواز تاخير تخصيص العام وفي الخبر الرابع الاجماع واقع على جواز ان
الشارع المكلفين بالافعال مع جواز موت كل واحد منهم قبل الفعل وذلك يوجب الشك في المراد
بالخطاب وعلى تقدير وقوع ذلك الجائز يكون تخصيصا متقدم بيانه والجواب عن الاول
لم
والثاني ان ظاهرهما يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا فلا بد من البيان
والعدول عن الظاهر فيهما فنقول في الاول المراد بالبيان هنا الاظهار والانتهاء وهو على
وفق اللغة كما يقال بان لنا الكوكب بخلاف اذا ظهر وكما ان سوق ليس محمولا فهو اولى من حمل البيان
على بيان المجمل والعام المقيد لان هذا في قوله تعالى ثم ان علينا بيانه عائد الى مجموع القرآن ومن المعلوم
ان مجموعه ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ عليه لزم عود الضمير في قوله بيانه
الى البعض وهو خلاف الظاهر فتعين حمله على ما قلناه وايضا فان البيان في الآية مسند الى القرآن
بان المامور به ذبح بقرة
منكرة علما بظاهر الآية
ولانهم لو كانوا مامورين بذبح
بقرة معينة
لا الى مدلوله والمراد منه فكان اولى وفي الثاني المنع من امرهم بذبح بقرة معينة لما استقصوا
بالسؤال وبحث عن التعيين التوبيخ والتعنيف بل كان استحقا قهم المدح والثناء لعدم
حصول البيان لا ثمان الامتثال بذبح اي بقرة شاؤوا وسؤالهم البيان انما لتفهمهم
حمل اللفظ المنكر على المعين او لتخوفهم في التعبد بالجنايات لانهم وان كانوا مكلفين
بذبح اي بقرة شاؤوا لانهم يخافون الاعتداء وانه تعالى كلفهم بذبح بقرة معينة بعد سؤالهم لذلك
روي عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزأتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد
الله عليهم وعن الثالث انا لا نسلم ان فيه تخصيصا للعام المذكور لما عرفت من ان لفظة ما
لا تتناول العقلاء وحينئذ لا يكون الملائكة والمسيح داخلين فيما يعبدون ولانه خطاب
للعرب وليسوا عابدين للملائكة ولا المسيح وانما كانوا يعبدون الاصنام والاوثان
فابن الزبعرى غلط وقال ما قال لسوء فهمه وعدم تفطنه لذلك وعن الرابع التكليف

شروط بسلامة المكلف وهذا القدر معلوم لكل عاقل ونحن نكلفون باعتقاد عموم التكليف
بشرط بقاء المكلف وسلامته مما يزيل التكليف كالجنون والموت ونحوهما واحتج المعتزلة على امتناع
تاخير البيان مطلقا بان المقصود من الخطاب الافهام على ما عرفت وهو غير متحقق في المجمل
لحصول التردد بين معانيه والجواب منع عدم الافهام فان المكلف يفهم من انه مكلف باحد
الامرين او الامور فيحصل الثواب على العزم على الامتثال عند حصول وقت الفعل المامور به وتحقق
بيانه والعزم على المقدم على ذلك بان النزاع فيما لو كانت صيغة الامر مشتركة كما في صيغة الا
وغيرها فان لنا ان نمنع ذلك وكيف والاشهر المنقول عن الاصوليين مصرح بان النزاع
انما هو في الاجمال في المامور به لا في الامر ولئن سلمنا لكن على ذلك التقدير يفهم المكلف
ايضا ان يكون مامورا باحد الامرين فيعزم على الامتثال ويحصل الثواب **قال** فرع
يجوز عند السيد المرتضى تاخير التبليغ الى وقت الحاجة لامكان اقتضاء المصلحة ذلك
والامر بالتبليغ لا يقتضي الفور ولا العموم لانصرافه الى المنزل الى القرآن عرفا **اقول** ذهب السيد
المرتضى رح الى جواز تاخير تبليغ النبي صلى الله عليه وآله بعض ما اوحى الله تعالى اليه من الاحكام الى وقت الحاجة
وهو اختيار المحققين ومنع منه قوم احتج السيد بان تاخير التبليغ الى وقت الحاجة
قد يقتضي المصلحة الحاصلة في تقديمه فجاز ان يكون في تاخيره تحصيلا لتلك المصلحة وقد يتساوى
التقديم والتاخير في المصلحة فلا يتعين احدهما وح لا يكون تقديم التبليغ متعينا على
الاطلاق وهو المدعى احتج المانعون بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك
والامر للفور والجواب المنع من اقتضاء مطلق الامر الفور وقد تقدم سلمنا لكن المراد
بالمنزل انما هو القرآن عرفا وهو لا يتم الاحكام التي وجب تبليغها سلمنا ذلك لكن
انما يتناول ما انزل اليه من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول ما سينزل
اليه منها لان لفظة انزل ماض فلا يتناول الحال ولا الاستقبال **قال** فرع
يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام من غير اسماع المخصص ويكون مخاطبا بخطابه

وان وجد

وان وجد عموله والعمل بظاهر العام لانهم سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم سنة
اهل الكتاب الا بعد حين وجواز اسماع العام المخصوص بالعقل وان لم يعلم الخطاب المجمل
واجمل بالدليل اغراء بالجهل ومتى علم بالعام الا بعد البحث عن المخصص في اقطار الارض
والجواب لا اغراء مع ظن التخصيص وعدم القطع بالعموم وظن الاستغراق كاف في الاحتجاج
والعمل بالعام فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا **اقول** القائلون بامتناع
تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى المكلف العام دون
اسماعه الدليل المخصص ويكون مكلفا لم يطلب ذلك الدليل المخصص فان وجده عمل بمقتضاه والا
عمل بظاهر العموم مع اتفاقهم على الجواز اذا كان الدليل عقليا فذهب ابو هاشم والنظام وابو
الحسين البصري الى الجواز ومنع ابو علي الجبائي وابو الهذيل العلاف واختاره المصنف لاول
واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك واقع والواقع يكون جائزا اما الاول فلان الصحابة سمعوا
قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك مما يوجب قتل المجوس لشمول المشركين لهم
ولم يسمعوا مخصص ذلك العام وهو قوله صلى الله عليه وآله سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد مدة طويلة وغيرهم
في حكمهم في اخذ الجزية منهم حتى روى لهم عبد الرحمن واما الثاني ان يجوز اسماع العام
المخصوص بدليل السمع العقلي وانه مفتقر الى نظر ومتى كان كذلك جاز اسماع العام
المخصوص بدليل السمع بدون اسماعه لان العلة في الجواز هنا انما هو تمكن المكلف من معرفة
المراد بالخطاب العام وهي بعينها متحققة في صورة النزاع فليثبت الحكم احتج ابو علي وابو
الهذيل بوجهين الاول ان ذلك يوجب الاغراء بالجهل ومتى كان كذلك امتنع وقوعه
من الشارع اما الاول فلان اسماع المكلف العام من دون اسماعه المخصص يوجب اعتقاده
ارادة الاستغراق منه وذلك جهل لان الواقع خلافه واما الثاني فلان الاغراء بالجهل
قبيح والله منزه عن القبيح الثاني لو جاز ذلك لما جاز للمجتهد العمل بشيء من العمومات الا بعد طواف
في اقطار الارض وسؤاله عن العام المخصص ام لا وبطلان التالي ظاهر لانه يوجب بطلان التكاليف المعلوم

والملازمة ظاهرة واجاب عن الاول بالمنع من ايجابه الاقرار بالجهل وكيف والخصم مفوض
التحقق باعتبار كون اكثر العمومات الشرعية مخصوصا والعموم غير متيقن الارادة من اللفظ
الموضوع له وعن الثاني بالمنع من الملازمة اعني توقف العمل بالعام على طواف افقا الارض
للتفحص عن المخصص وانما يلزم ذلك ان لو تحقق خلف الاستغراق عند البحث عن المخصص
الذي لا يعد معه المكلف مقصرا وعدم الظفر به امام محقق وهو الواقع فلا وذلك
لان عدم الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب انتفاء ظن التخصيص وينظم الى ذلك
كون العام حقيقة في الاستغراق فيحصل ظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب
فعلى هذا اي على تقدير جواز اسماع المكلف العام المخصوص من دون مخصصه لا يجوز العمل
بالعام الا بعد البحث عن المخصص جاهدا **قال** قد مر في البحث الخامس كل من يريد الله تعالى
افهامه بالخطاب وجب بيانه له اما لان يعمل به كالعالم في الصلوة او لا كذلك كالعالم
المكلف بمعرفة احكام الحيض ونحوه ومن لا يريد الله افهامه لا يجب عليه ثم بيانه
له ثم قد يراد منهم العمل كالعالم فانه يراد منه [illegible] **اقول** [illegible]
ان البيان يجب في الجملة اما منه الخطاب او الحاجة على ما مر من الخلاف واشار
الى بيان من يجب البيان له واعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه خطابه المحتاج الى البيان
وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه خطابه المحتاج الى البيان لا يجب عليه
بيانه اما الاول فلانه لو لم يبينه له لزم التكليف بالمحال اذ فهم ما لا يفهم الا بالبيان دونه
محال واما الثاني فظاهر فانه لا تعلق له بالخطاب ثم الذي اراد الله تعالى افهامه خطابه قد
يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب من تحصيل فعل كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها
وقد لا يراد منه ذلك كالعالم في مسائل الحيض وما اشبهه من الامور التي تعرض
للنساء كالاستحاضة والنفاس والارضاع واما الذين لا يريد منهم فهم خطابه فقد
لا يراد منهم فعل ما تضمنه الخطاب كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وما يجري مجراها

وكالنساء

وكالنساء بالنسبة الى ما يختص بهن من الحيض وقد يراد منهم فعل كالعوام بالنسبة الى العبادات وكالنساء
بالنسبة الى مسائل الحيض فان المراد منهن العمل بما يفهمهم المفتي به وليسوا مخاطبين بسماع الآيات الالهية والاخبار
النبوية المتضمنة لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها **قال** [illegible] الفصل
الثالث في الظاهر والمأول وقد علم تعريفهما ومن التأويل بعيد وقريب فمن البعيد تأويل
الحنفية قوله عم لابن غيلان وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سائرهن على ابتداء
النكاح او امساك المتقدمات لقرب عهده بالاسلام وابعد منه قوله عم لفيروز الديلمي
وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت فانه اقتضى التخيير من غير تفصيل وشرائطها
ستين مسكينا على اطعام طعام ستين للتساوي في دفع الحاجة بين ستين مسكينا يوما وبين واحد
في ستين يوما لامكان قصد فضل الجماعة وحصول بركة دعوة منهم وليس ببعيد
حمل آية الزكوة على بيان المصرف لان سياق الآية للرد على طعنهم في المعطيين ورضاهم
ان اعطوا وسخطهم ان منعوا **اقول** قال في صدر الكتاب تقسيم اللفظ باعتبار دلالته
على ما فهم منه وعدمه الى النص والظاهر والمجمل والمأول وعلم من تعريف كل واحد منها
التقسيم مفيد لتعريف بل هو يكون مفيدا للحد التام وذلك عند ما يكون المقسوم جنسا قريبا
لاقسامه والقسم فصولا لها فاذن لا حاجة الى اعادة تعريفهما اي الظاهر والمأول ولما كان التأويل
قابلا للقرب والبعد بحيث يكون تارة مانعا من التقسيم واخرى دون ذلك وانقسم اللفظ
بذلك الاعتبار الى المتفق والمختلف مقابله وهو المرجح كذلك نبه على ان من التأويل ما هو
قريب وما هو بعيد وينبغي ان يعلم ان الايصال الى التأويل اذا قصد حمل اللفظ على ما
لدليل راجح عليه يقتضي التأويل ولابد ان يكون اللفظ محتملا لما صرف اليه وان كان
بعيدا ولابد ان يكون المأول ذا فطنة وعلم بمدلولات الالفاظ بحيث يترجح [illegible]
في الاحتمال [illegible] من التأويلات البعيدة تأويل اصحاب ابي حنيفة قوله عم لابن غيلان
وقد اسلم [illegible] الثقفي وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سائرهن اول

تاويلات الاول حمل لفظ الامساك على ابتداء النكاح بمعنى قوله امسك اربعا اي انكح اربعا
ومعنى قوله وفارق سائرهن اي لا تتزوجهن الثاني انه يحتمل ان يكون النكاح واقعا في ابتداء
الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع فكان ذلك صحيحا لان نكاح الكفار لا يبطل بعد الاسلام
مخالفا لشرع الاسلام حال وقوعه الثالث انه يحتمل ان امر الزوج باختيار اوائل النساء وهذه
التاويلات بعيدة لان ما قرن بهذا اللفظ من القرائن يمنع من حمله عليها اما الاول فلان المتبادر
الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون التجديد ولان الرسول عم فوض الامساك
والمفارقة الى الزوج وجعلهما واقعين باختياره عندهم لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف
ابتداء النكاح على رضاء الزوجات ولان امر الزوج بامساك اربع من العشرة ومفارقة
الباقي والامر اما للوجوب او للندب وتجديد النكاح لا واجبا ولا مندوبا ولو
كان النكاح واجبا او مندوبا لجواز نكاح غيرهن والمفارقة ليس من فعل الزوج حتى
يكون مامورا بها الثاني ايضا ضعيف لان الحصر كان في ابتداء الاسلام اذ لو لم
يكن ثابتا في ابتدائه لما خلا المسلمون باجمعهم من الزيادة على الاربع عادة ولو كان ذلك واقعا
لنقل ولما لم ينقل علم ثبوته في ابتداء الاسلام والثالث ضعيف ايضا لان الزوج لم يكن
عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام بحيث يعرف وجوب اختيار السابقة لقرب عهده بالا
سلام ولما روي من ان واحدا اسلم على خمس فقال له النبي عم امسك منهن اربعا وفارق
واحدة قال الشافعي فعمدت الى اقدمهن ففارقتها ومنها تاويل قوله عم لفيروز الديلمي
وقد اسلم على الاختين امسك ايتهما شئت التاويلات الثلثة المتقدمة لما تقدم
من بيان ضعفها وهذا ابعد من الاول لان في هذا صرح بتخييره حيث امره بامساك ايتهما شئت
منهما من غير تفصيل بخلاف الاول ومنها تاويل اصحاب ابي حنيفة ايضا قوله عم
فاطعام ستين مسكينا من ان المراد اطعام ستين مسكينا زاعمين ان المقصود انما
هو دفع الحاجة وانه لا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا وبين

دفع

لاحتمال ولما تم

دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو ضعيف لما فيه من الغاء ... الاعتبار الخاص
للاصل من غير ضرورة وما ذكروه ليس هو المقصود وان سلم فليس مقصودا وحده بل هو وفضل
الاجتماع واغتنام بركة الجماعة وحصول ستين مستجابة الدعوة فيهم فان قل ان يخلو هذا العدد الذي
من مسلمين من ولي لله تم يحصل به البركة ويكون دعاؤه مستجابا وحمل ذلك في الواحد
نادر ومنها من التاويلات البعيدة اية الزكوة وهي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
الاية على بيان المصرف دون تمليك كل صنف من الاصناف لان المقصود بها انما هو بيان مصارف
الصدقات وشروط الاستحقاق ورفع الحاجة عن صنف من الاصناف المذكورة ولان رفعها
من الحاج يحصل بصرفها الى واحد من الاصناف وانحصار الاصناف فيها بقوله تعالى اصناف
الصدقة المسوقة اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك البعض على البعض وكون الاية
لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كونه مقصودا ايضا وهو اولى لما
فيه من الاضافة والعطف والصرف الى كل واحد ابطال لذلك فلا يجوز وهو ضعيف
لان سياق الاية يدل على ما قالوه وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية وقوله
ان محمدا صلعم يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم كثيرا رضوا وان اعطاهم قليلا او لم
يعطهم سخطوا فرد الله تعالى عليهم بقوله ولو انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا
الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون واشار الى ان محمدا صلعم يعطيها
مستحقها ومن جعلت لهم شرائط الاستحقاق وعد ذلك بقوله انما الصدقات الاية
واجراء اللفظ على ظاهره انما يتعين عند عدم المعارض من القرائن وغيرها وقرينة
القرينة الصارفة عن الظاهر الى ما قلناه من ان لقائل ان يمنع كون اللام حقيقة في لام
الملك لانها تستعمل فيه وللاستحقاق والاشتراك والمجاز خلاف الاصل وح
فتعين كونها للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الاختصاص وح لا منافاة بين
ما قلناه وبين كون الاية لبيان المصرف فقط لان ما قاله يقتضي التشريك ولا كذلك لو
قلنا انها لبيان المصرف قال قد ظهر ... المقصد الخامس في الافعال وفيه مباحث
الاول ذهب الائمة الى امتناع صدور الذنب على الانبياء سواء كان الذنب صغيرا او كبيرا

ولا فرق بين العمد والنسيان لا قبل النبوة ولا بعدها والا لوجب اتباعهم لقوله تعالى فاتبعوني مع
الجهل بكونه معصية ولان نفع الانبيا من اخبارهم فتنتفي فائدة البعثة ولعدم الاكتفا بطاعتهم
مع العلم بسقوط محلهم وهو ينفي الغرض واتفق العقلاء على امتناع وقوع الكفر منهم الا الفضيلية
حيث جوزوا الذنب وكل ذنب عندهم كفر وجوز بعض الخوارج صدوره خطاء في الاعتقاد الذي
لا يوجب كفرا كالخطأ بعدم بقاء الاعراض مثلا واما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا على عصمتهم فيه
وما يتعلق بالفتوى كذلك الا الخطاء فقد جوزه بعضهم والحشوية جوزوا الكبائر منهم عمدا لانه
واقع وابو بكر جوزه وسمع سمعا والجبائي منع الكبيرة والصغيرة الا على سبيل التاويل وبعضهم
منع من العمد والتاويل وجوزه سهوا الا انهم لقوة عقلهم مطالبون بالتحفظ من ذلك واكثر
المعتزلة منعوا من الكبيرة مطلقا وجوزوا الصغيرة سهوا وخطاء وعمدا وتاويلا الا المنفر كالحقق
ما ذكرناه اولا **قول** لا توقف بعض افعال الرسول صلى الله عليه وسلم من بيان الاحكام الشرعية على عصمته لا
بمعنى انه لا ذنب صغيرا كان او كبيرا عمدا او سهوا او خطاء في التاويل قبل النبوة وبعدها الا انه
لو جاز عليهم شيء من ذلك لوجب اتباعهم فيه مع جهل المكلف بكونه معصية لعموم الامر
بالاتباع مثل قوله تعالى فاتبعوه ان كنتم تحبون الله فاتبعوني والتالي باطل والملزوم مثله
ولان النبي صلى الله عليه وسلم لو لم يكن معصوما لجاز اخباره بالكذب فلم يبق الوثوق باوامره وهو ملزوم
لانتفاء فائدة البعثة اذ الغرض منها فائدة الحظر تعريف المكلفين ما لم تستقل عقولهم بادراكه
من القبيح والحسن والواجب باخبار النبوة بذلك بحيث ما يبعثهم على فعل الواجب واجتناب
المحرم فلو جوزنا الكذب في اخباره بحيث يجوز كون ما اخبر بحسنه قبيحا وما اخبر بقبحه
حسنا وما اخبر بوجوبه حراما وبالعكس لم يعتمد احد منهم ولم ينقادوا الى امتثال اوامره
ونواهيه ولان جواز الخطاء عليهم يسقط محلهم من قلوب الامم ويوجب الاحتقار بهم
والاعراض عن متابعتهم والاقدام على خلافهم وذلك نقض الغرض من النبوة وانفردت الانبياء
بهذا المواصفة من جميع الفرق اما المعتزلة فلتجويزهم وقوع الصغاير منهم واما الاشاعرة فان
الاكثرهم على تجويز المعصية عليهم صغيرة كانت او كبيرة بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم من كفر

ووافقهم

ووافقهم بعض المعتزلة على ذلك لعدم ما يدل على عصمتهم عن ذلك فان دليل العقل مبني على الحسن والقبح
العقليين ووجوب رعاية الاصلح وانما لا يقولون به والمخالفون في العصمة بعد النبوة ومحال
اختلافهم يرجع الى اربعة اشياء احدها ما يتعلق بالاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز عليهم الكفر
الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب عندهم كفر لا ما يتعلق الكفر
من الاعتقاد الفاسد مثلا كون الاعراض باقية او غير باقية فجوزه قوم ومنعه اخرون لكونه
سفرا وثانيها ما يتعلق بالتبليغ واتفقوا على امتناع الكذب عليهم والا لزال الوثوق عن الخبر
من الاحكام وجوزه بعضهم وقوع ذلك منهم سهوا لا عمدا وثالثها ما يتعلق بالفتوى الا انهم
على امتناع خطائهم فيه وجوزه سهوا ورابعها ما يتعلق بافعالهم فمنهم من جوز عليهم الكبائر
عمدا والحشوية قالوا بوقوع هذا الجائز والقاضي جوزه عقلا وسمعا ومنع الجبائي من ارتكاب
الكبائر والصغائر عمدا وجوز ذلك منهم على سبيل الخطاء في التاويل وبعضهم منع من
ذلك عمدا وخطاء في التاويل وجوزه سهوا لكنهم مواخذون بما يقع منهم على جهة السهو
وان كان موضوعا عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من التحفظ واكثر المعتزلة منعوا من
وقوع الكبائر وجوزوا عليهم الصغائر عمدا وسهوا وخطاء في التاويل الا المنفر كالكذب
والتطفيف وسرقة القليل كما قدمنا قيل ومنهم من قال الصغيرة منهم ذنب صغير ولا كبير
عمدا واما سهوا فقد يقع لكن بشرط ان يتذكروه في الحال وينبهوا غيرهم انه سهو والحق
الاول لما تقدم والاستقصاء في ذلك مذكور في الكتب الكلامية **قال** فرع اتفقوا على انه يجب
التاسي بالنبي صلى الله عليه وسلم في فعله اذا علم وجهه وبين قصد القربة لم يدل على حكم في حقنا لاحتمال
الاباحة احتج الموجبون بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة فاتبعوه قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وما اتاكم الرسول فخذوه
واطيعوا الرسول وجعلناكما لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولانه احوط والوجوب الامر
حقيقة في القول سلمنا الاشتراك لكن لا يدل على الفعل خصوصا مع سبق ذكر الدعاء والا

والجواب

انما تحقق مع علم وجه الفعل وكذا الاتباع والمراد بالاتباع القولي لقرينة وما بين كونه مما يتوا
والطاعة موافقة الامر ونفي الحرج يدل على الاباحة لا على مطلوبيته والاحتياط انما يحسن
فيما علم وجهه ويلحق بذلك افعال الطبيعة كالقيام والقعود والاكل وما ثبت تخصيصه
به كالوصال والزيادة على اربع واما ما يقع بيانا فانه يتبع فيه اجماعا كقطع يد السارق فالفعل
من الموفق وما عدا ذلك مما علمت صفته وجب لنا متابعته فان كان واجبا كنا متعبدين بايقاعه
واجبا وان كان ندبا تعبدنا بالندب وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته لقوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله تحقيقا على التزلف والاجماع على
الرجوع في الاحكام الى افعاله عم كتقبيل الصائم قوله افعال الرسول عم اما ان يكون جبلية
كالاكل والشرب والقيام وما يجري مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ ولا نزاع في كونها
مباحة بالنسبة اليه والى امته ايضا او غير طبيعية فاما ان يثبت كونها من خواصه عم كوجوب
الوتر والتهجد بالليل واباحة الوصال في الصوم والزيادة على الاربع في النكاح الدائم
وذلك لا يدل على مشاركتنا اياه فيه اجماعا بل يدل على عدم مشاركتنا اياه فيه والا
لم يكن مختصا به ولا يثبت فان عرف انه فعله بيانا لنا فهو دليل بغير خلاف والا
انه لا يدل على وجه الفعل بمجرده بل هو تابع للمبين وقد يكون بيانا لصفة الفعل او لوجهه كقطع
يد السارق وغسل اليدين في الوضوء من المرفقين وان لم يعرف كونه بيانا فان علم ان
الرسول عم قصد بايقاعه التقرب الى الله تم كان دالا على الوجوب في حقه وحق
امته عند جماعة من الاصوليين كابن سريج وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة
من المعتزلة ونقل عن الشافعي انه للندب وهو مذهب الجويني وعن مالك انه للاباحة
ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب السيد المرتضى والصيرفي والغزالي وجماعة
من اصحاب الشافعي والاولى انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب لان التقرب
الى الله تم بالفعل يرفع كونه مباحا ومحظورا ومكروها وخصوصية كل من الوجوب

والندب

واليوم الآخر الآية

والندب لا يعلم فقصرها على النفسين وكذلك في حق امته وان لم يعلم قصده به القربة فالاصح
انه يدل على القدر المشترك بين الوجوب والمندوب والمباح في افعاله لظواهر
هذا في حقه واما في حقنا فكذلك ايضا لا نزعم وان كان قد اختص بخصائص لا ان
مشاركة امته اياه في الاحكام اغلب والكثير عدم مشاركته والادراج النادر تحت الغالب اولى وقد
احتج القائلون بالوجوب بوجوه ذكرها المصنف تم منها ما اشار الى الاول قوله تم فليحذر الذين يخالفون
عن امره ولفظ الامر يطلق على الفعل على ما امر والتحذير على مخالفته فعلم دليل وجوب
موافقته وهو الاتيان بمثله الثاني قوله تم لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وتقديره من كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه اسوة
حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان لم يكن فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا الله ولا اليوم
الآخر وهذا توعد وزجر وذلك دليل الوجوب الثالث قوله تم فاتبعوه امر الله تم
بمتابعته وهي الاتيان بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم الرابع قوله تم ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني دل على ان اتباعه لازم لمحبة الله الواجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب
وفيه نظر للمنع من دلالته على اللزوم المدعى فان الامر بالاتباع فيهما مشروط بالمحبة
والشرط غير مستلزم للمشروط سلمنا لكن لا نسلم ان لازم الواجب واجب لجواز ان يكون بعض
لوازم الواجب لا يكون مطلوبا للوجوب فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما الخامس
قوله تم وما اتاكم الرسول فخذوه واذا فعل فعلا فقد اتانا به فيجب علينا اخذه
وهو امتثاله وذلك يفيد الوجوب لانه امر السادس قوله تم واطيعوا الرسول
والاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله طاعة له فيكون واجبا عملا بظاهر الامر وفيه نظر
لان امتثال الامر يحصل بطاعته في القول وان لم يتابعه في الفعل السابع قوله تم
فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
اذا قضوا منهن وطرا بين تم انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المطلوب

ادعيائكم

الثامن انه احوط لانه ان كان واجبا فقد تخلص المكلف من العقاب بالقيام به وان لم يكن عليه
في فعله لم يؤاخذ ولو تركه امكن ان يكون معاقبا بترك ذلك الفعل فيحصل الاثم والحرج والجواب المنع
من كون الامر حقيقة في الفعل بل الحق انه حقيقة في القول خاصة على ما تقدم ولو سلمنا
اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على ارادة الفعل لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد
معنييه بعينه خصوصا مع وجود القرينة الدالة على ارادة القول وهي سبق ذكر الدعاء في
الاية وهي قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين
يتسللون منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم [illegible] وعن الثاني ان الاسوة انما تتحقق مع العلم بوجه الفعل اذ التاسي عبارة عن
الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه لا مطلقا وفعل الرسول عم فعل بكونه فهو بمجرده لا يدل
على الوجوب لعدم دلالة العام على الخاص وهذا بعينه جواب عن الثالث وايضا فظاهر
الامر انما هو في وجوب اتباع شخصه عم وليس مراده قطعا فلا بد من اضمار شيء يتبع
فيه وهو اما قول او فعل او هما معا والثالث ممتنع لاستلزامه زيادة الاضمار المخالفة
للاصل فيتعين احدهما فيحتمل ان يكون هو القول لوقوع الاجماع على وجوب اتباعه
بخلاف الفعل وفيه نظر فان المتابعة انما تتحقق في الفعل اما القول فان المتابعة
فيه غير مقصودة وقوله انما يعرف القول واجيب بالاجماع ان اراد بها العمل بموافقة
القول فهو مسلم لكن ذلك يسمى طاعة لا متابعة وان اراد ان يقول مثل قوله كان عبثا
ولم يقل به احد لكونه غير معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو الجواب
عن الرابع ايضا وعن الخامس ان المراد القول دون الفعل لدلالة القرينة وهي قوله
في مقابلة وما نهاكم عنه فانتهوا لان النهي لا يكون الا بالقول وايضا فلا نسلم انه
فعل فعلا فقد اتانا به فان العرف يأباه وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر وهو
حقيقة في القول دون الفعل على ما سبق وعن السابع انه انما يدل على انه

انه مساو له في اسقاط الحرج عنه ونبههم بانه لم يدعهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب
ولا يلزم من ذلك كون كل ما فعله واجبا بحيث يكون مثله واجبا علينا وعن الثامن ان الاحتياط
انما يتحقق اذا علمنا وجه الفعل اما اذا لم نعلم ذلك فلا لاحتمال كونه حراما علينا كما في
الوصال ونكاح ما زاد على الاربع وان يكون مندوبا او مباحا فيكون اعتقاد كونه واجبا جهلا
وبالجملة فالاحتياط انما يتحقق فيما يخلو عن احتمال الضرر وما نحن فيه ليس كذلك واما
ما علم وجهه من افعاله عم ما ليس من خصائصه فيجب علينا التاسي عند الاكثر من المعتزلة
والفقهاء يعني انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان
نفلا كنا متعبدين على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان
لنا فعله وتركه واوجب بعضهم التاسي في العبادات دون المناكحات والمعاملات
وانكره اخرون ذلك لنا ما تقدم من قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وغيرها من الايات والاجماع المتفق على الرجوع في الاحكام
الى افعاله عم كما روي عن ام سلمة انها سالته عن قبلة الصائم فقال لها الم تقولي لهم
اني اقبل وانا صائم ولو لم يجب اتباعه في افعاله لما كان لذلك معنى ولان الصحابة
اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله عم فاغتسلنا
فاتفقوا اذ ذاك على وجوبه وخلع عم نعله فخلعوا نعالهم وكان عمر يقبل الحجر الاسود
ويقول اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله عم يقبلك لما قبلتك
وقولهم انه لم يدل على حكم في حقنا اي من وجوب وندب لاستلزامه الدعوى باحتمال الاباحة
والاشارة بذلك في قوله ويلحق بذلك الافعال الطبيعية الى ما يظهر فيه قصد القربة
من افعاله عم في عدم الدلالة على حكم في حقنا قال القاضي ره [illegible] [illegible] [illegible]
يعلم الوجه بالنص او بوقوعه امتثالا او بيانا ويعلم الاباحة بالفعل الخالي عن البيان
مع العلم بامتناع الذنب والندب بقصد القربة مع اصالة عدم الوجوب وبعضهم

على وجه القربة او دائما فيه تركه من غير نسخ وان يخاير بينه وبين مندوب ويتوقع قضاؤه
للمندوب والوجوب كالتخيير بينه وبين واجب وما يقاعه مع امارة الوجوب كالاذان
وبتوقع قضاؤه للواجب او جزء الشرط موجب للفعل كالنذر وتحريمه لولا الوجوب
كالجمع بين ركوعين في الكسوف قوله لما بين كون التاسي بالنبي ص والعبادات كذلك موقوفا
على معرفة فعله ص اشار الى معرفة وجوه افعاله وهي منحصرة في الثلثة الوجوب والندب
والاباحة لان عصمته ص من دخول المعصية فيها وندور وقوع المكروه منه ص واعتبار الاقسام
الثلثة المذكورة تقتضي انحصار ما [illegible] وجهه بها ولمعرفة ذلك طرق منها ما يشترك
الثلثة فيه بمعنى انه يصلح لبيان كل واحد منها على التعيين ومنها ما يختص ببيان واحد
دون غيره فالاول ثلثة احدها النص على وجه الفعل مثل قوله ص هذا الفعل واجب
وهذا مندوب وهذا مباح وثانيها ان يقع امتثالا لامر دال على احد الوجوه الثلثة
كالوصلي امتثالا لقوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب وكالكتابة امتثالا لقوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا المقصود به الندب او اصطياده امتثالا عقيب قوله تعالى فاذا
حللتم فاصطادوا والمقصود به الاباحة فانه يعلم وجوب تلك الصلوة وندبية المكاتبة واباحة
الاصطياد وثالثها ان يقع فعله ص بيانا لمجمل وجهه فان ذلك الفعل موافق للمبين في
وجهه ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا كان مندوبا وان كان مباحا كان
مباحا واما الثاني فمعرفة اباحة الفعل بخروجه عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة مع
استحالة وقوع الذنب منه واصالة نفي ما زاد على حسنه من كيفية وجوب وندب وكراهة
وحرمة ثم يختص بوجوه الاول ان يقصد الرسول ص التقرب الى الله تعالى ليعلم كونه راجحا
ويضم الى ذلك انتفاء الوجوب بحكم البقاء على اصل العدم فيتعين الندب الثاني
ان تقع على وجه القربة ثم يتركه من غير نسخ ولا عذر ينفي الوجوب فيتعين
الندب والحق انه لابد من اعتبار عصمته مع ذلك والاخلال كونه واجبا وكونه [illegible]

مستمرا

مستمرا والاخلال كونه واجبا مرة او مرارا بحصوله قبل مضي وقت انقضائه الثالث ان يداوم عليه ص ثم
يتركه من غير عذر ولا نسخ فان المداومة تؤذن برجحان الفعل والترك من غير عذر ولا نسخ
ينفي الوجوب فيتعين الندب ولكن لابد من اعتبار العصمة والعلم باستمرار الحكم كما تقدم
الرابع ان يخير بينه وبين مندوب اخر لامتناع التخيير بين المندوب وغيره الخامس
كونه قضاء لعبادة مندوبة لاستحالة ترجيح الفرع وهو القضاء على اصله ويعرف الوجوب
بوجوه الاول نصه ص على انه مخير بينه وبين فعل ثبت وجوبه لاستحالة التخيير بين الواجب
وما ليس بواجب الثاني اقترانه بامارة الوجوب شرعا كالاذان والاقامة للصلوة الثالث
معرفة كون قضاء العبادة ولغيره لوجوب موافقة القضاء الاداء وفيه نظر لمنع
المساواة بينهما فان كثيرا من الفقهاء يقولون باستحباب صوم المسافر في رمضان مع وجوب
قضائه عليه اتفاقا وبعضهم باستحباب قضاء ركعة الفجر مع وجوب [illegible] اجماعا وح
لا يبقى معرفة وجه المقتضي دلالة على وجه القضاء الرابع وقوعه جزاء الشرط موجب
للفعل كالوقف او نذر [illegible] وقد تقدم [illegible] وجوبه الخامس
ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين الركوعين في صلوة الكسوف واعلم انه
ليس المراد بالعلم في قوله [illegible] بل الاعم حقيقة من الجازم المطابق الثابت بل ما هو
اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكورة قال [illegible]
المبحث الرابع الفعلان اذا تعارضا وكانا من الرسول ص ثم علم ان السابق منسوخ او علم
[illegible] ثم [illegible] والاخر من غيره ص [illegible] ثم علم خروج
الفاعل من التاسي وان عارض فعله ص قوله وتقدم القول مع عدم تراخي الفعل وتخصص
القول به ص ثم جاز [illegible] النسخ قبل الوقت لا [illegible] وان تخصص بامته
عمل بالقول لئلا يلغي بالكلية وان اشتركا فكذلك جمعا بين الدليلين وان تراخى
الفعل وكان القول عاما كان منسوخا عنا وعنه وان اختص به كان نسخا عنه

وتجب علينا مثل فعله للتاسي وان تقدم الفعل وتعقبه القول واختص به دل على تخصيصه
من العموم الدال على وجوب الفعل لكل واحد وان اختص بالامة دل على اختصاصهم به بالفعل
وان اشتركا دل على عدم سقوط الفعل عنه وعنهم وان تراخى القول كان ناسخا فيمن دل
وان جهل تقدم الفعل قدم القول لقوة دلالته لاستغنائه عن الفعل دون العكس وللعلم
بتناول القول لنا دون الفعل لجواز تاخره فيكون نسخا ولا لنا او تقدمه فلا نسخا ولا لنا
اقول الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم الا مع تنافي المتعارضين ولا تنافي الفعلين
اذا تضادا ولتعدد وقتهما ومحلهما ومن المعلوم استحالة وجود فعلين متضادين في محل واحد في
وقت واحد اما الفعلان المتضادان المتحد محلهما دون دون وقتهما او بالعكس فلا يتعا
رضان بانفسهما لعدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار عروض ما يوجب شمول حكم
احدهما لمحل الاخر او لزمانه كما لو فعل عليه السلام فعلا يعرف انه فعل منه الذي دل الدليل على تعبده
به دائما ثم لم ينسخ عنه فانه يدل على ان السابق منسوخ عنه واللاحق ناسخ وكما لو فعل فعلا
وعلم بالدليل ان من عداه متعبد به على جهة الوجوب دائما ثم لم يرد الناسخ لم
تر فعل بعض المكلفين ما يضاده ذلك الفعل ولم يغير عليه السلام عليه فيعلم انه خارج من التاسي او انه
نسخ عنه ذلك الفعل ويكون تخصيصا ان كان مقارنا ونسخا ان كان متراخيا اذا تقرر
هذا فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولا والفعل قد يكون من الرسول
وقد يكون من غيره وقد تقدم هذان القسمان واما القول فاما ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا
عنه وعلى التقديرين فاما ان يكون المتاخر متراخيا او غير متراخ وعلى التقادير الاربعة
اما ان يكون القول مختصا به عليه السلام او بامته او شاملا لهما معا فالاقسام اثنا عشر الاول
ان يتقدم القول المختص به ويتاخر عنه الفعل من غير تراخ كما لو قال الطواف واجب علي
عند الزوال ثم صلى فيه ذلك الوقت وهذا لا يتصور عند من يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله
بحال حضوره ولم يجب على امته مثل ذلك الفعل الا اذا علمنا انه امر او فعله على وجه الوجوب

لما ثبت

لما ثبت من وجوب التاسي الثاني ان يكون الفعل المتاخر متراخيا فيكون منسوخا عنه دون امته
لعدم تناول القول لهم ويلزمهم مثل الفعل الناسخ مع علمهم بايقاعه اياه على وجه الوجوب
الثالث ان يتقدم فعله على قوله المختص به من غير تراخ فيكون دالا على تخصيصه عن العموم
المستفاد من الفعل المقترن بما يدل على لزوم مثله للامة فيما بعد من الاوقات اما ارد
الناسخ الرابع ان يتراخى قوله المختص به عن فعله فيكون حكم الفعل منسوخا عنه دون امته
الخامس ان يكون القول مختصا بامته ويتاخر عنه الفعل من غير تراخ فيجب العمل بالقول
اذ لو تابعناه في الفعل لزم الغاء القول بالكلية ولو عملنا بالقول لم يبطل الفعل بل قد حكم
وخصه عليه السلام فان جمعنا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية السادس ان يتاخر
الفعل عن القول المختص بنا متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنا وعنه الثامن ان يتقدم
القول المتناول لامته ويعقبه الفعل المنافي فيدل على تخصيصه من عموم ذلك القول التاسع
ان يتراخى الفعل عن القول الاول له ولامته فيكون حكم القول منسوخا عنه وعنها العاشر
ان يتاخر القول العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه وعدم لزومه لامته
الحادي عشر ان يتاخر القول العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته
الثاني عشر ان جهل تقدم احدهما على الاخر قدم القول على الفعل لقوة دلالته والاولى
ارجح اما الاول فلان دلالة الفعل محتاجة الى القول من غير عكس والمحتاج اليه اقوى من
المحتاج وبالفرق واما الثاني فظ ولان تناول القول لنا معلوم لانه مصرح وتناول
الفعل لنا غير معلوم لامكان ان يحتمل تاخره فيكون نسخا ولا لنا كما يحتمل تقدمه فلا يكون
نسخا ولا لنا والمعلوم مقدم على ما ليس بمعلوم اتفاقا **قال** قدس سره الفصل
الثالث انه عليه السلام قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد والا لاشتهر وافتخر به
اربابها ومنع قوم مطلقا من سبيل عقلي او وصول شرعه اليه بالتواتر وكونه
حسن عقلا وكذا الحكم الذي قاله الاصل فيه وطوافه بالبيت لا يدل على وجوبه وما

بعد النبوة فالحق انه كذلك واختلف من زعم انه متعبد بشرع ابراهيم او موسى او عيسى عم
لانه عليه السلام اوحي اليه كما اوحي اليهم فشرعه اصل ولم يجب رجوعه اليهم في الحوادث
بل كان ينتظر الوحي وغضب على عمر حين طلع في التورية وقال لو كان موسى حيا لما
وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا البحث في الوقائع للتاسي به وحفظ كتب
الانبياء وقوله تع فبهداهم اقتده امره بالاقتداء بالهدى المشترك من التوحيد وشبهه
وقوله تع انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح شبه الوحي بالوحي لا الموحى به بالموحى
وقوله تع يحكم بها النبيون يريد بعضها اذ جميع الانبياء لم يحكموا بالجميع اقول هذا من
جملة فروع الناسخ واعلم ان الناس اختلفوا في ان نبينا عم هل كان قبل بعثه
متعبدا بشرع احد وفيه قولان الاول انه
ما كان متعبدا بشرع
من الشرائع
علينا اتفاقه وغير منقول عنه من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشرائع بعد
بطريق الوحي من الله تعم كما عرف قصصهم واحوالهم الثانية انه لو كان متعبدا بشرع
احد لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك ولنسبوه الى انفسهم ولو نسبوه لكان اشتهر وهو باطل
التالي دليل بطلان المقدم احتج الاخرون بوجهين الاول ان دعوة من تقدمه كانت
عامة فوجب دخوله فيها الثاني انه عم كان يركب البهيمة ويأكل اللحم المذكى ويطوف
بالبيت والجواب عن الاول بالمنع من عموم دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نسلم وصول
تلك الدعوة اليه بطريق يفيد العلم او الظن الغالب وعن الثاني انه لا يدل على انه
متعبد بشريعة احد في ذلك فان ركوب البهيمة حسن عقلا ولانه طريق الى حفظها
ونفعها بالعلف والسقي والحراسة من السباع الضارية فيعلم بذلك الاذن فيه
شرعا وكذا اكل اللحم المذكى فانه حسن في العقل ايضا لانه نافع خال عن الضرر واما
طوافه بالبيت على تقدير ثبوته فانه لا يدل على كونه واجبا شرعا بل لا يدل على انه
ماذون فيه شرعا فضلا عن دلالته على انه ماذون فيه من شرع من تقدمه واما
بعد نبوته عم فالجمهور من المعتزلة وكثير من الفقهاء الاماميه فانكر بعض الفقهاء
الاقتدا

الاقتدا به فهو الدليل الناسخ واختلف هولاء فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابراهيم
وقال اخرون بشرع موسى وقيل عيسى على نبينا وعليهم السلام والتوقف لما بينا والحق
ان يقال اما ان يكون مراد القائل متعبد عليه السلام بشرع من قبله انه كان يوحى اليه بمثل
ما كان يوحى الى غيره من الاحكام او انه كان مامورا باقتباس الاحكام الشرعية من
علمائهم وكتبهم فان كان الاول فاما في كل شرعهم او بعضه والاول معلوم البطلان لمخالفة
شرعنا ما تقدمه من الشرائع في كثير من الاحكام وان كان البعض فهو مسلم لكن لا يستلزم
اطلاق كونه عم متعبدا بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية للغير في شرعه مع انه اصل في
نفسه لانه تعم اوحى اليه كما اوحى الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان مامورا
باقتباس الاحكام من كتبهم وعلمائهم فهو باطل قطعا لانه عم لم يرجع اليهم في شي من
الوقائع والحوادث والا لنقل بل كان ينتظر الوحي فلانه لو كان يراجع كتبهم في شي
من الاحكام لما غضب على عمر لما اراد ان يطالع في التورية وقال لو كان موسى حيا لما وسعه
الا اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب المتقدمة ومعانيها والرجوع اليها في
وقوع الحوادث وخفاء احكامها لوجوب التاسي به عم والتوالي باطلة بالاجماع احتجوا
بقوله تعم فبهداهم اقتده امر نبينا عم بالاقتداء بهداهم وبقوله تعم انا اوحينا اليك
كما اوحينا الى نوح والنبيين وقوله تعم انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم
بها النبيون وقوله تعم واتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله شرع لكم من الدين ما وصى
به نوحا والجواب عن الاية الاولى انه امره بالاقتداء بالهدى المضاف الى كلهم وهو
الهدى الذي اشترك الجميع فيه وذلك انما هو فيما يتعلق بالاصول كالتوحيد
والعدل دون الاحكام الفرعية التي هي موضع النسخ والتغيير وعن الثانية ان
مقتضاها تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الموحى به بالموحى وعن الثالثة
ان قوله يحكم بها النبيون يمتنع حمله على ظاهره من حكم كل الانبياء عليهم السلام بكلها في التورية

ما علم من مخالفة الكوزهم النبيين فيا فيها فوجه التخصيص انما اتى المتوهم بان يكون المراد
بحكم بعضها النبيون وهو ما لاشتمالها على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال
ذلك مما اشترك فيها الشرائع في الانبياء اما ان يكون المراد يحكم بها بعض النبيين وح لا يدل
على وجود نبينا مع في ذلك لبعض وعن الرابعة انه محمول على امره بالاتباع في الاصول
بدليل قوله عقيب ذلك وما كان من المشركين ولان شريعة ابراهيم عم كانت منسية
فكيف يكون مامورا بها وعن الخامسة انها تدل على انه اوصى محمدا صلعم بما اوصى به نوحا
والنبيين من امرهم باقامة الدين وعدم التفرقة فيه ونحو ذلك من كليات الشرائع كما

بحث النسخ

تقدم **قال** قدس سره وفيه المقصد السادس في النسخ وفيه مباحث الاول النسخ
لغة الابطال وعرفا رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا
فالحكم شامل للوجودي والعدمي وخرج بالشرعي الشرعي المبتدا الرافع لحكم عقلي وبالحكم
لارتفاع الحكم بالعقل لا بدليل شرعي وخرج بالمتاخر الاستثناء والشرط والصفة
وبقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهي بعد نهي عن مثل فعل مامور به لانه لو لم يكن هذا
النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا وهل هو رفع او بيان انتهاء مدة الحكم فالقاضي
ابوبكر على الاول لتعلق الخطاب بالفعل فلا يعدم لذاته فالمعدوم هو الناسخ وابو
اسحق على الثاني اذ ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من العكس وكون
الطاري متعلق السبب مشترك وهو كذلك باطل بامتناع اجتماع الامثال
ولان خطابه تعالى كلامه وهو قديم ولانه تعالى ان علم دوامه فلا نسخ والا انتفى
الحكم لذاته والجواب يجوز ان يكون اولى من حيث السبب في الخطا عندنا حادث
ويجوز تعلق علمه تعالى بوقوعه بالناسخ **اقول** لما فرغ من البحث عما يقيد من معرفة ثبوت
الحكم الشرعي بحث عما يفيد معرفة زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو النسخ ولما كان التصديق
مسبوقا بالتصور بدا بذكر تعريف النسخ وعقبه بذكر اقسامه واحكامه واعلم ان

لفظ النسخ

لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال اعني الاعدام يقال نسخت الريح اثار القوم اي ازالتها وابطلتها
ونسخت الشمس الظل عند قوم انتقاله من موضع الى اخر ونستعمل ايضا في النقل والتحويل يقال
نسخت الكتاب الى اخر منه نقل ما فيه اليه وحكايته ومنه تناسخ الارواح الذي هو عبارة عن
انتقالها من بدن الى اخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث الى اخر فقال القاضي
والغزالي انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني
وبعكسه قال القفال والمشهور وافق ابا الحسين وهو الحق لما عرفت من رجحان المجاز على
الاشتراك الا عند التعارض ومن ان وضع الاثار المزاحم من النقل لانه عبارة عن عدم صفة
وتجدد اخرى والازالة عدم مطلقا والخاط والمطلق اعم من المقيد ووضع اللفظ
للاعم اولى لما تقدم واما بحسب عرفا لاصوليين فهو عرفه المصنف بانه رفع حكم شرعي
بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس وباضافته الى الحكم خرج
رفع الذوات والصفات والحكم شامل للوجودي كالوجوب والندب والعدمي كالتحريم
والكراهة وتقييد الحكم بالشرعي يخرج الشرع المبتدا الرافع لحكم العقل من البراءة
الاصلية ويندرج في الحكم الشرعي ما استفيد من خطاب الشارع بمنطوقه ومفهومه وبمعقوله
وفحواه وما استفيد من فعل الرسول عم وتقييد الدليل الرافع بالشرعي يخرج رفع الحكم
الشرعي بالعجز فانه وان كان رفع حكم شرعي الا انه ليس مستندا الى دليل شرعي بل الى
دليل عقلي وتقييده بالمتاخر عنه يخرج ارتفاع الحكم بما يقارن الدليل الشرعي الدال عليه من
الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط والصفة والغاية وقوله على وجه لولاه لكان
ثابتا يخرج نهيه تعالى عن مثل فعل مامور به كما لو قال صوموا يوم الجمعة ثم قال بعده صوم الجمعة
لا تصوموا يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا لانه يقتضي
صوم يوم جمعة لا صيام كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار كما تقدم وفيه نظر فان رفع
الحكم بالعجز لا يخرج عن حد النسخ الا اذا لم يكن نسخا وهو مم وقد اعترف المصنف
بان المراد بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالقيد المذكور
لان دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا

الاولى هما وقيد المتاخر لاخراج الفصل والاستثناء والغاية والشرط لانها تقع متاخرة لكنها
ليست متراخية ومطلق التاخر لا بد ان يحمل على التراخي ولان هذه المخصصات لا تقتضي رفع الحكم الشرعي
بل تدل على ان المخرج لم يكن مرادا من الخطاب وح لا يحتاج الى قيد يخرجها منه وقوله يخرج قولنا
على وجه لولاه لكان ثابتا لانه اذا تقدم عن مثل فعلها من ثم لانه ليس بعد رفع حكم شرعي
اذ الامر بالشيء لا يدل على التكرار بحيث يكون النهي عن مثله ناسخا لولا القيد المذكور وقد ذكر
صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما اذا ورد الخطاب بحكم موقت بعد ورود
الخطاب عند صوم ذلك الوقت بحكم ينافي الاول كالوارد في قوله عز وجل اتموا
الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب
الثاني لم يكن حكم الخطاب الاول مستمرا لكونه مغيا بالغروب وضعف هذا بما ذكره
وايضا كان ينبغي تقييد رفع الحكم بقوله لا لعذر والا انتقض الحد في طرده برفع وجوب
الصوم عن الحائض والمسافر والمريض وتحريم كالميتة في المخمصة فانه ليس شيء منه في حد
الحد المذكور عليه وحد النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بمعنى ان خطاب تعلق بالفعل
بحيث لولا طريان الناسخ لبقي وامر الطريان الناسخ او بيان انتهاء المدة بحيث
انه علم الخطاب الاول انتهى لانه في ذلك الوقت وحصل بعده حكم آخر القاضي ابو بكر على
الاول لان الحكم تعلق بالفعل فلا يعدم لذاته والا لما وجد فلا بد وان يكون منعدما لطريان
الناسخ لمضادته اياه وابو اسحق الاسفرايني على الثاني واستدل عليه بوجهين الاول لو لم
يثبت حكم الاول منعدما لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه ح لا يكون الا لطريان الضد وهو مح
لان المضادة ثابتة من الجانبين فكما ان الطاري ضد الباقي فكذا الباقي ضد الطاري
فلو لم انعدم الطاري للباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح وانه مح فان قلت
لا نسلم لزوم الترجيح من غير مرجح من انعدام الطاري الباقي وانما يكون كذلك ان لو لم يكن
الطاري اقوى من الباقي اما على ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطاري
متعلق السبب والباقي منقطع السبب ثابت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا
عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة موجبة للرجحان وايضا كون الطاري

الكون ارادا

الكون ارادا من الباقي فيرجح عليه من هذه الوجوه قلت لا نسلم من قوة الطاري على الباقي
قوله لانه متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لظهور ان علم الكلام من انه
على احتياج الاثر الى المؤثر انما هو الامكان وهو وصف يشترك فيه الطاري
والباقي قوله ويجوز ان كون الطاري اكثر افرادا من الباقي ممنوع لاستحالة اجتماع
الامثال الثاني انه لو احتج بقدم خطابه على ما تقدم وخطابه كلامه وهو قديم فلا
يعقل عدمه الثالث انه اذا تقرر اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان
الاول استحال نسخه لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني انتهى الحكم
بذاته لا بطريان الضد وهو المطلوب والجواب عن الاول انه يجوز كون الحادث اقوى من
الباقي وان لم يعلم سبب قوته وح لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح والحال
استناد قوته الى اختصاصه بتعلق السبب او بكثرة افراده لا يستلزم ابطال قوته مطلقا
فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام وعن الثاني ان الخطاب امر قديم حادث وليس هو
نفس الحكم بلا دليل عليه وعن الثالث ان المختار انه تعالى علم انقطاعه ولكن لا يلزم من
ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علمه تعالى بانتهائه وانقطاعه برفع الناسخ اياه

قال قوله وجه الخلف للشافعية ان النسخ جائز عقلا وواقع سمعا لان
اشتمال الفعل على المصلحة في وقت دون آخر وللقطع بثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والاجماع ولا جماع
على كون شرعه ناسخا لما تقدم واحتجاج اليهود بان موسى عم ان نبي دوام شرعه
بطل النسخ والا لتمسك لحصل بره واحدة ان لم يبين انقطاعه ووجب نقل المدة
ان بين وبقوله تمسكوا بالسبت ابدا وبان الفعل ان كان حسنا امتنع النهي عنه وجهه
فيمتنع الامر ضعيف لاحتمال ذكر المدة اجمالا ولم ينقل لانقطاع تواتر اليهود حيث
استاصلهم بخت نصر الا من شذ وقول موسى عم لو صح لكن الابدية قد يراد بها الزمان
الطويل كما في التوراة يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابا استعبد الخ

اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق وكون الفعل حسنا
وقبيحا قد يختلف باختلاف الازمان والاحوال المتجددة ثم عارضا بوقوع النسخ عدم
كما في البقرة التي امروا بذبحها فانه قد جعل [illegible] عليهم ثم نسخ وامر [illegible]
كل يوم بكرة وعشية ثم نسخ ايضا واكثر الناس على ان النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا
خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما لنا على الاول ان الاحكام
الشرعية اما ان تكون معللة بالمصالح والاغراض كما تقوله اصحابنا والمعتزلة اولا كما
تقوله الاشاعرة وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما على قولنا فلان المصالح تختلف
باختلاف المكلفين واوقاتهم واحوالهم فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيامر
به ومفسدة لبعضهم فينهاه عنه او مصلحة لمكلف معين في وقت ومفسدة في آخر فيؤمر
في الوقت الاول وينهى عنه في الثاني واما على قول المجبرة فظاهر فان له تعالى اثبات الاحكام
ورفعها وشرعها بحسب مشيئته وارادته فلا يسال عما يفعل وهم يسالون وعلى الثاني وجهان
احدهما انا نقطع بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذلك مستلزم لتحقق
النسخ وثانيهما اجماع الامة فانهم لم يختلفوا في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه
لبيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد من الوفاة بالحول بالاعتداد باربعة
اشهر وعشرة ايام وان شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لما تقدمها من الشرائع احتجت اليهود بوجوه الاول
ان موسى عليه السلام نص على دوام شريعته ومتى كان كذلك استحال النسخ اما الاول فلانه لو لم ينص على
دوام شريعته فاما ان يبين انقطاعه او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل
متواترا لانه مما يتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل متواترا علم انتفاؤه والثاني باطل ايضا
لا الاكتفاء من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر لا يدل على التكرار وهو باطل لاكتفائه
اجماعا ولعدم قبوله النسخ واما الثاني فلانه معصوم وشأنه الدوام مع عدم [illegible]
فلا يجوز عليه الثاني قول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا وقوله هذه [illegible] والابد عبارة عما لا ينتهي

وغاية المستقبل

وغاية المستقبل فيستحيل نسخه الثالث ان الفعل المامور به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه
لان النهي عن الشيء مستلزم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مامورا به وهو خلاف الفرض والجواب
عن الاول المنع من بيانه نص دوام شرعه والمدعي انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا اما اولا
فلان تواتر اليهود انقطع فان بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا عدد لا يبلغون عدد
التواتر واما ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع على سبيل الاجمال فلم يبق متواترا
لعدم توفر الدواعي على نقله وعن الثاني بالمنع من صحة النقل المذكور ولا يمكنهم دعوى تواتره
لما بينا من انقطاع تواتر اليهود سلمنا لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول وقد ورد ذلك
في التورية كما في قوله يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابع فان ابى العتق فليثقب
اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر منها يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فان كان المراد
بالابد المذكور فهو المدعى وان كان حقيقة لزم النسخ وهو المطلوب وعن الثالث انه
الفعل المامور به حسنا عند الامر به قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان
ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين يختلفان بحسب اختلاف الاوقات واحوال المكلفين
لا تقدم وما يعرض له النسخ والتغيير في الشرايع قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل
القسم الاول فنسخه محال كما ذكروه كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والجور وهذا عند
اصحابنا والمعتزلة واما الاشاعرة فلا يقولون بكونهما ذاتيين لشيء من الافعال فيجوز
عندهم انقلاب كل حسن قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المامور به في وقت
منهيا عنه في آخر ثم يعارض اليهود بان النسخ قد وقع في شرعهم كما في البقرة التي امروا بذبحها
حيث قال لهم [illegible] ذلك [illegible] انقطع النسخ بذلك عندهم وفي السفر الثاني من التورية قربوا
لي في كل يوم خروفا [illegible] فاعتبروا قربانا دائما لاحقابكم ثم نسخ عنهم واعلم ان الحجة
الاولى على تقدير صحتها انما تدل على استحالة نسخ شرع موسى عليه السلام والثانية على امتناع نسخ
المتعبد وهي لا يوجبان استحالة النسخ مطلقا قال قد يرد [illegible] الخطاب [illegible]

ما هو منسوخ خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني لنا آية العدة وتقديم الصدقة على المناجاة
وثبات الواحد للعشرة والقبلة واحتج بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
واعتذر عن الاول ببقاء حكم العدة في الحامل وبان الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين المؤمنين
والمنافقين فلما حصل زال التعبد وببقاء الاستقبال الى بيت المقدس عند الاشتباه باطل
لان المراد لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعده وعدة الحامل بوضع
الحمل سواء كان في سنة او اقل فحمل السنة عدة زال بالكلية وكون الصدقة للتمييز يقتضي كون
الصحابة بأسرهم منافقين غير علي عليه السلام فانه لم يتصدق سواه وهو باطل والاستقبال
الى بيت المقدس لم يجز عند الاشتباه فالخصوصية التي تعبد بها زالت بالكلية اقول اتفقت
الامة على وقوع النسخ في القرآن العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه
الاول انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الثاني انه تعالى امر بتقديم الصدقة على
المناجاة بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة
ثم نسخ ذلك الثالث انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا ان يكن
منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الرابع انه تعالى امر بالتوجه الى بيت المقدس في الصلاة ثم
نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة بقوله جل من قائل فول وجهك شطر المسجد الحرام
وفيه نظر لان التوجه الى بيت المقدس لم يكن واجبا بالقرآن اذ ليس فيه ما يدل عليه
بل بالسنة وح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالآية المذكورة دالا على كون
بعض القرآن منسوخا بل على كونه ناسخا احتج ابو مسلم بقوله تعالى في كتابه العزيز لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل وهو خلاف مدلول الآية

والجواب

والجواب عن الوجوه المذكورة اما عن الاول فلان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فانه لو
كانت حاملا ومدة حملها حول اعتدت به واذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا
لا نسخا واما عن الثاني فلان وجوب الصدقة انما زال لزوال سببه وذلك لان الغرض
من هذا الامر تمييز المؤمنين من المنافقين بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتثال
ارتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه واما عن الثالث فيمكن ان يقال ان الحكم باق اذ لو كان الواحد
ابطالا والاثنان في غاية الجبن والضعف بحيث يعجز ضعفهم عن مقاومة القرنين وجب
الثبات فيكون تخصيصا وعن الرابع انه لم يزل التوجه الى بيت المقدس بالكلية لوجوب التوجه
اليه عند الاشتباه او العذر فهو تخصيص لا نسخ والجواب عن حجته ان المراد بالآية والله اعلم
انه لم يتقدمه من الكتب الالهية ما يقتضي بطلانه ولا يأتي من بعدها ما يبطله لا ما توهم
ابو مسلم من عدم تطرق النسخ الى الحاضر وعن الاعتذار الاول بان عدة الحامل تنقضي بابعد تنقضي
الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك في اقل من الحول
او ضعف ان امكن فالاعتداد بخصوصية الحول زال بالكلية وعن الثاني بانه لو كان الغرض ما ذكره
لزم كون الاكابر من الصحابة غير امير المؤمنين عم منافقين وهو باطل اتفاقا وعن الثالث بعد
تسليم ان خصوصية العدد زال بالكلية لتحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الضعفاء على الاثنين
والحال كما ذكر وعن الرابع بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا لذاته
بل ليتحقق المصلي التوجه الى الكعبة فهو مساو لغيره من الجهات وما كان مختصا ببيت المقدس
من غيره من الجهات قد زال بالكلية قال قد سلف تعريفه البحث الرابع في شرائط النسخ وهي
الاستمرار فان المنتقل لا ينسخ ويجوز نقله كالقيام والقعود ووجوب التصرف والنفع
والضرر لا ما وجب استمراره اما لكونه لطفا للمتقين كالمعرفة او لكونه على صفة هو عليها
كوجوب الانصاف وقبح الكذب والجهل وثبوت المنسوخ والناسخ بالشرع وتأخير
الناسخ وعدم توقيت الفعل بغاية معلومة كاتموا الصيام الى الليل لا ما علم تأبيده او مع تأبيده

الان انحجز عنكم ووقوعه في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال ولا اشتراط تناول لفظ المنسوخ
منطوقه المنسوخ لتناوله ما علم استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب وبقرينة ثم المنسوخ قد يكون لا الى بدل
وقد يكون الى بدل فيشترط فيه وجود لفظ اية لا على الزوال وقد يكون الى بدل مضاد فهو فيكفي ثبوت
المضاد وقد يكون الى مخالف كنسخ عاشورا برمضان وساير الحقوق بالزكوة ويشترط وجود
ما يدل عليه والحكم الاول لعدم التنافي بين الحكمين اقول شرايط النسخ تارة تتعلق بالمنسوخ
وتارة بالناسخ اما الاول فامور احدها ان يكون الحكم شرعيا فلو كان منقطعا اما مقيدا بمرة واحدة فانه لو
او مطلقا لم يكن ارتفاعه نسخا وان يكون مما يصح تغيره كالقيام والقعود الذين يكون كل
واحد منهما في حالة واجبا وفي حالة حراما وفي حالة مباحا كما في حالة الصلوة والخروج عنها
ووجوه التصرف كالبيع المحرم وقت النداء والمباح في غيره وكالضرب والعفو فان الشيء قد يكون
نافعا في وقت كالاكل عند الجوع وضارا في غيره كالاكل عند الشبع ولا يتحقق النسخ فيما يجب
استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لا ترتفع كحسن الانصاف
فانه حسن لصفة الانصاف وقبح الكذب والجهل فانهما قبيحان بعدم ما يقتضي تعلقهما
وهي صفة لا ترتفع عنهما ولا انما يكون موقتا بغاية معلومة مثل واتموا الصيام الى الليل اما المقيد بغاية
مجهولة فيتحقق النسخ فيه مثل ان يقول دوموا على الفعل الفلاني الى ان انسخه عنكم وكقوله تعالى
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا المنسوخ بقوله تعالى وقد
جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة
والرجم وان يكون من الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وصورتها ودون الاحكام
العقلية فان الصلوة الى بيت المقدس وصورتها لم ترتفع بالناسخ لامكان وقوعها وانما
ارتفع وجوبها ورفع حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلوة مثلا وتحريم الخمر لا يسمى نسخا
ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للحكم المنسوخ الذي دل الناسخ على رفعه بمعنى ان يكون
موضوعا له او لما هو جزء له او لملزومه بل لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب

لتناول

لساوى
لتناوله واستمراره ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب في محل ورود النسخ عليه الا ترى انه لو قال الابد
على التكرار مع انه لو لم يكن قرينة على ارادة التكرار بعينه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض الاوقات
كان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ واما الثاني فيشترط في الناسخ ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا
فان ارتفاع الحكم بموت المكلف وعجزه لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا عن المنسوخ والا كان
تخصيصا لما عرفت في شرح حد النسخ وان لا يراد بالناسخ غير ما اريد بالمنسوخ والا لزم البدا
ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط فيه وجود ما يدل عليه وعلى الحكم المنسوخ من لفظ او فعل
او غيره وقد يكون الى بدل فان كان مضاد الحكم الاول كفى دليل ثبوته في رفع مضاده كنسخ
وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وان كان مخالفا غير مضاد كنسخ صوم
عاشورا بصوم شهر رمضان ونسخ ساير الحقوق المتعلقة بالزكوة لم يكف في نسخ الحكم الاول
لعدم المنافاة بينهما بل يشترط وجود ما يدل على رفعه قولا كان او فعلا او تركا قال
[illegible] البحث الخامس يجوز نسخ الشيء قبل فعله اجماعا فان العاصي والكافر مخاطبان
بالناسخ والمنسوخ وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته المعتزلة على المنع خلافا للاشعرية
لنا لو جاز ذلك لزم البدا اذ شروط البداء ايضا وهي اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف
وعدم تنافيهما ولان الفعل بالنسبة الى ذلك الوقت ان كان حسنا استحال النهي عنه وان كان قبيحا
استحال الامر به لا يقال يمنع اتحاد المتعلق لتناول النهي مثلا تناول الامر او تناول الامر
بالاعتقاد والنهي بالفعل لانا نقول المتماثلان يستحيل كون احدهما مصلحة في وقت والاخر
مفسدة فيه والامر الاول يتناولهما وكذا النهي والاستماع اليهما يستحيل الامر
باحدهما والنهي عن الاخر واما تناول الامر للاعتقاد فليس كذلك لان لفظ الامر يتناول
الفعل والواسطة فلا يرجع لنفيه متعلق الامر والنهي احتجوا بان ابراهيم عليه السلام امر بالذبح
ولم يفعل لما ولان السيد قد يامر عبده بشرط ان لا ينهاه ولا احتمال كون الفعل
والامر مصلحة قبل النسخ ثم يتغير مصلحة الامر خاصة والجواب بالمنع من امر ابراهيم عليه السلام

بالذبح لقوله تعالى قد صدقت الرؤيا ثم امر بفدائه وهي مع ظن الامر به لامر عظيم والمعترض يقول
انه يؤمر بالذبح سلمنا لكن قد وجد انه ذبح لكن اتصل ما يقطع والتسوية ما يحصل من جواز
البداء عليه تعالى قد تقدم وحسن الامر تابع لحسن الفعل **اقول** اتفق القائلون بجواز نسخ الشيء
بعد التمكن من فعله بخصوص وقته سواء فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة في وقتها
مرة ومفسدة في وقتها الاخرى فهو عندهم والمطيع والعاصي فيها سواء وايا ما تناول الخطاب
بالناسخ والمنسوخ بهما وسواء كان العاصي كافرا او فاسقا لما تقدم من بيان كون الكفار مخاطبين
بفروع الشريعة واختلفوا في جواز نسخه قبل حضور وقته كما لو قال الشارع في اول
النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال عند الزوال لا تصلوا عند غروب الشمس شيئا
فمنع منه اصحابنا وجماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه
الاشاعرة واكثر الشافعية واختار المصنف الاول وهو الحق لنا وجهان الاول لو جاز
ذلك لزم البداء اعني ظهور حال الشيء بعد خفائه على الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلان شروط البداء التي يتحقق معها اربعة اتحاد الفعل ووقته ووجهه والمكلف
به وهي متحققة في صورة النزاع فيجب تحققه واما بطلان التالي فلاستحالة الجهل
على الله تعالى وقد تقرر ان المراد باتحاد الفعل ان كان اتحاده مع سكون اصل شخصانيته
استغنى عن ذكر اتحاد الوقت والاحتياج الى ذكر المكان لاختلاف حال الفعل باختلافه
الثاني ان الفعل المامور به ان كان مصلحة استحال النهي عنه لما يتضمن من تفويت تلك
المصلحة الباعثة على الامر به ولان علة طلبه تلك المصلحة وهي ثابتة فيجب استمرار
الطلب ولم يستحيل النهي عنه وان كان مفسدة استحال الامر به وكذا لو خلا عن المصلحة
والمفسدة لاستحالة الامر لان ايجاب ما لا وجه له لا يقتضي وجوبه لا اعتراض بالمنع من
متعلق الامر والنهي لا اتحاد متعلق الامر لا نفسه او ان اعتقاد وجوب الفعل او العزم عليه ومتعلق النهي
نفس الفعل والجواب عن الاول بان الحكم الثاني يجب اتحاده مع اتحاد باقي الامور

الاربعة

الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والاخر مفسدة فيكون الامر الاول عبثا ولانهما على سبيل
البدل لا الجمع لاستحالة الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يميز احدهما عن الاخر فلو
امر باحدهما ونهي عن الاخر وقت يوجب تكليف ما لا يطاق وعن الثاني ان نفس
المامور به كالصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة واستعماله في اعتقاد وجوبها او العزم
عليها خلاف الظاهر من دون القرينة وقد تقدم بيان استحالته سلمنا لكن ذلك خروج عن
محل النزاع لان متعلق الامر غير متعلق النهي وانما النزاع فيما اذا اتحد متعلقهما
في الامور الاربعة المذكورة احتج الخصم بوجوه الاول انه وقع فيكون جائزا اما الاول
فلان ابرهيم عم كان مامورا بذبح ولده اسمعيل بدليل قوله تعالى اني ارى في المنام اني
اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ان هذا لهو البلاء المبين
فانه لا معنى لقوله وفديناه بذبح عظيم ولو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء وذلك دليل
النسخ لاستحالة اطلاق البلاء بالواجب واما الثاني فظاهر الثاني انه يحسن ان يقول السيد
لعبده خط هذا الثوب بشرط ان لا انهاك عن خياطته فكذا يحسن من الشارع
الثالث ان الفعل المامور به في الوقت المعين قد يكون مصلحة والامر كذلك فيامر به
ثم يتغير حال مصلحة الامر حاصلة في وقت اخر ومفسدة فيحسن النهي عنه وان كان الفعل
المامور به مصلحة في وقت الامر والنهي لما يتضمن الامر من المفسدة والجواب عن الاول
بالمنع من امر ابرهيم عم بالذبح بل انما كان مامورا بمقدماته من الاضجاع واخذ
المدية وذلك مع حصول الظن الغالب بانه مامور بالذبح بلاء مبين ويدل عليه قوله تعالى   ويؤيده
قد صدقت الرؤيا ولو فعل بعض ما امر به لما قال قد صدقت بعض الرؤيا والفداء
لا يدل على انه كان مامورا بالذبح حقيقة لجواز ان يكون عما حصل في ظنه من امره
بالذبح سلمنا لكن لا نسلم انه لم يفعل فقد روي انه عم ذبح وكان كلما قطع عضوا وصله
الله تعالى فان قلت لو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء قلت لا نسلم وذلك لان الفداء

ايضا ليس من نفس الذبح بل من الاذهاق للروح وابطال الحياة المترتب عليه وعن الثاني
بالمنع من الملازمة فظاهر انه يجوز حسن ذلك من سيد العبد حيث بدا له عليه وتجويز نهيه
مفسدة في المأمور به وذلك ممتنع وحصر ثم لكونه عالما بالمعلوم وعن الثالث انه انما
يحسن باعتبار حسن الفعل المأمور به فاذا فرضت مصلحة الفعل باقية كان حسنه باقيا وايضا
فاستلزام الامر المفسدة مع بقاء مصلحة الفعل يوجب رفع الامر لا النهي عن الفعل لان فيه
تفويتا لتلك المصلحة والمصيرة المذكورة تقتضي النهي عما امر به وان كان الشارع اعم من ذلك فيا هو
وهو نسخ الشيء قبل فعله فانه اعم من كونه بالنهي عنه او اباحة تركه والجواب الاشاعرة ذهبوا
الى ان الامر انما يتوجه على المأمور عند مباشرة الفعل المأمور به وههنا مفهوم ان الامر كان
موجودا قبل الفعل ومصلحته صار متسقة قبل الفعل ايضا وقالوا ان الامر السابق على الفعل
اعلام واخبار بان المكلف مأمور بالفعل في وقته فيلزم الكذب على الشارع بتقديره
نسخه قبل ذلك الوقت قال قد سلم روحه البحث السادس يجوز نسخ الشيء لا الى بدل
كاية تقديم الصدقة على المناجاة وقوله ثم نأت بخير منها او مثلها لا يدل على مطلوبهم
لجواز ان يكون العدم خيرا من ثبوت الحكم وقت نسخه وان المراد خيرا منها في اللفظ
وهو المفهوم هنا ويجوز النسخ الى الاثقل كما نسخ صوم الناس المتخير بينه وبين الفدية
والحبس منسوخ بالجلد وصوم عاشوراء بصوم رمضان قالوا الخير اخف وجوابه بالاكثر ثوابا
ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس لانهما عبادتان لا تلازم بينهما وقد وجد في الاعتداد
بالحول ورجم الشيخ والشيخة ويجوز نسخ المقيد بالتأبيد لانه كالعموم القابل للتخصيص ولان
شرط النسخ الدوام ولا تنافي بين الشيء وشرطه والخبر ان استمر قبل تجويزه كحدوث العالم
امتنع نسخه والا جاز كما لو عمر نوح الف سنة الا خمسين عاما والمذهب عدم لزوم
لان الناسخ دل على ان المراد البعض كما دل المخصص للامر على ان المراد بالامر البعض
واسمع في مثل اهلكنا ثمودا ولم يهلكهم لاتحاد الخبر عنهم عنه ويجوز نسخ الاخبار عن

في الشيء

١٤٣

عن الشيء لانه لا استبعاد في ان يزول الله عنا التكليف بالحظر عن الشيء بعد الامر به لما لتوحيد
كالمنع الحسب من الحرّان وصدق القول لا يمنع من زوال التعبد به اذا اشتمل على مفسدة
ولا يجوز نسخه بالحسا وينقض مع امتناع تغيره والعلم الذي عليه وجوب كونه مصلحة
لا يتغير كالمعرفة لا يجوز نسخه ويجوز في غيره اذا اشتمل على وجه قبح اقول قد اشتمل
هذا البحث على مسائل الاولى يجوز نسخ الشيء لا الى بدل خلافا لقوم لنا انه يجوز اشتمال
المنسوخ حال النسخ على مفسدة بحسب وجه فاذا لم يشتمل البدل على مصلحة لم يجب اتيانه
لانه نسخ واقع فيكون جائزا اما الاول فلان وجوب الصدقة امام مناجاة الرسول تقديم
انتفاء من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة
منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني فلما احتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها
نأت بخير منها او مثلها والجواب ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته في وقت نسخه او المراد
بالخير ما هو اكثر ثوابا او نقول ان المراد نسخ لفظ الآية ولهذا قال نأت بخير منها او مثلها
وليس الحكم ذكره فيكون المراد ما هو اقوى بيانا او مثلها في الفصاحة وفي الاول نظر من حيث
ان العدم شيء فلا يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه ماتيا به ولا يحصل بالفاعل ولعدم الفائدة
في ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولانه رتب الاتيان على النسخ
الذي هو رفع الحكم فيجب مغايرته له الثانية يجوز نسخ الشيء الى الاثقل منه خلافا لبعض الشافعية
وجوزه قوم وسموا نسخا ونقيض لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلانه تم في ابتداء
الاسلام خير المكلف بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال ثم نسخ ذلك التخيير بتعيين
الصوم وهو اشق ولانه اوجب الحبس في البيوت والتعيير بهما على الزنا ونسخ ذلك بالحد
بالضرب بالسياط والجلد والتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة في حق المحصن
وهو اشق ونسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان وهو اشق واما الثاني فلما احتجوا
بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها الاخف او مثلها اي مساو لها والاثقل ليس

كذلك والجواب المنع من كون المراد بالخير والمثل ما ذكرتم بل المراد والله اعلم بالخير كونها
والمثل المساوي فيه الثالث يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه وهو نسخ الحكم دون التلاوة
خلافا لشاذ من المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة لجواز انفكاكها عن الاخرى
فان قراءة القرآن بمجردها موجبة لحصول الثواب والاجر كقوله عم من قرأ القرآن فاعربه فله بكل
حرف منه عشر حسنات والقيام بالعبادات المشتمل عليها القرآن موجب لحصول الثواب وان تجرد
عن تلاوة ما دل عليها مثل الصلوة والصيام والحج واذا كان كذلك لم يكن رفع احدهما موجبا
لرفع الاخرى ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلنسخ حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع عدم
نسخ تلاوة الآية المتضمنة له ونسخ تلاوة ما روي من قول الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله مع بقاء الحكم واما الثاني فظاهر احتجوا بان بقاء التلاوة مع نسخ الحكم
مما يوهم بقاءه فيؤدي ذلك الى الجهل القبيح ويخلو القرآن عن الفائدة ونسخ التلاوة دون
الحكم مشعر بزوال الحكم لان التلاوة سبيل الى معرفة الحكم فارتفاعها موهم زوال الحكم فيؤدي الى الجهل
ايضا والجواب انما يتوهم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة اذا لم يقم دليل عليه والا فلا ولا يلزم
من ارتفاع الحكم ارتفاع فائدة التلاوة كما في تلاوة ما خلا من الحكم وهو حصول الثواب
والعلم بكونه معجزا وجواز اشتمالها على حكمة يعلمها الله تعالى وهي خفية على البشر وكذا لا يتوهم ارتفاع الحكم
عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضيه وعدم طريان ما ينافيه الرابع يجوز نسخ الامر المقيد
بالتأبيد خلافا لقوم لنا ان لفظ التأبيد يقتضي استغراق الزمان المستقبل كما يقتضي
اللفظ العام استغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص من العموم
كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى التخصيص
ولان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بما يتعين
لا ينسخ والشيء لا يقابل شرطه احتج المانعون بان تقييد الامر بالتأبيد مساو للتنصيص
على المأمور به في كل وقت من الاوقات وكما ان نسخ الثاني ممتنع فكذا الاول والجواب

ما نسوخا غيره تقديره لم يلزم

لا يعاندهم

المنع

المنع من المساواة فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره والثاني ليس كذلك الخامس
في جواز نسخ الخبر منع منه ابو علي وابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصري
وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين البصري وفصل آخرون فقالوا ان كان
مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا الشيء الفلاني واجب وحسن وبيع وزيد مؤمن وعمرو
كافر جاز نسخه عند تغيره اما بالمنع من الاخبار به او بالاخبار بنقيضه لو لا تقيد بالوقت
وان كان مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث والباري قديم لم يجز وهو الاصح منه
وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والمراد منه هنا اذا اريد نسخ الخبر ايضا بنقيضه
لو اخبر وقتهما اما اذا اريد به رفع حكم الخبر اعني وجوب الاخبار به او ندبه او اباحته
جاز مطلقا حتى انه يجوز تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة في بعض الاوقات لاشتماله
على مفسدة كما حرم على الجنب والحائض قراءة بعض القرآن العزيز وكون الخبر مما
لا يمنع من زوال التقييد بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند النسخ لمن لا يجوز
نسخه بالاخبار بنقيضه لانه يكون كذبا ولما يجوز نسخه وبيان المراد منه مثل قوله
عمرت نوحا الف سنة ثم بين بعد انه انما عمر نوحا الف سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا
هذا نسخا نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس المرتفع به حكما شرعيا وانما هو بيان ارادة
المجاز من قوله الف سنة وتعيين المراد به احتج المانعون بان تطرق النسخ الى الخبر
يوهم كونه كذبا ولو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلكت عادا ثم يقول لم اهلكهم ومعلوم ان
ذلك لو قيل لكان كذبا والجواب انه معارض بايهام النسخ في الامر البداء فانه لما لم يمنع
من تطرق النسخ اليه كذلك الخبر وعن الثاني ان اهلاك عاد وعدم اهلاكهم لا يستحيل ان
المعدود واهلاكهم فقوله اهلكت عادا انما يتناول المرة الواحدة فقوله بعد
ذلك ما اهلكتهم يرفع تلك المرة فيكون كذبا اما لو قال المراد اهلكت بعض عاد جاز
لكن لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالازمان والتحقيق ان النسخ

الاحوال

رفع حكم شرعي على ما عرفت هو رفع مثل الحكم الشرعي بتعلقه او بعد قوله او بعدها جميعا وعلى
التقادير فالنسخ رفع حكم شرعي اما ان يكون بالاخبار بنقيضه او لا والنسخ في كل لا يجوز
الاخبار يستلزم الكذب فانه محال عندنا وعند المعتزلة الناسخ للقرآن وجب لكونه مصلحة
فكانت مصلحة لازمة له لا يتغير بتغير الازمان والمكلفين والاحوال كان وجوبه دائما
واستحال نسخه لانه غير تفويتا لتلك المصلحة وذلك كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته
والاخبار بنفسه عند اشتمالها على نوع قبح او عدم تحقق المصلحة الباعثة على ايجابها لا لعلم
بالملك مشوشة وتفاصيل احكام الشرائع المتقدمة قال قد يسمى ونسخ البحث الثاني يجوز
نسخ الكتاب بمثله كما لعدة بالسنة المتواترة لانهما قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما للتناقض وبالسنة ثم
ولا اهمالهما ولا العمل بالمتقدم فتعين المتأخر احتج الشافعي بقوله تعالى ما ننسخ منها آية او
اسند الاتيان الذي هو الناسخ اليه تعالى ووصفه بالخيرية او المساواة وانما يتحقق
في القرآن والجواب وبقوله ولتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ ليس بتبيين وبقوله
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي والجواب لا يلزم ان يكون ما اتى به ناسخا مخصوصا
وقد يترتب على النسخ ولان السنة بيان والنسخ من البيان لانه تخصيص بالازمان فهو بيان
مدة العبادة والمراد بالبيان التبليغ وهو اولى لا فيضائه العموم بخلاف ما قصدوه
لاختصاصه بالمجمل وانكار النبي على من بدل عليه وحي من الله تعالى بقراءة او سنة واما
نسخ خبر الواحد فاجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب احتج الظاهرية
بقياس النسخ على التخصيص ولانه دليل عار من التواتر وهو متأخر ولو نقض وجب
اهل كل ذي ناب من السباع ولقوله تعالى قل لا اجد وكذا نسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
بلا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها واهل قباء بخبر الواحد من نسخ القبلة والجواب
الاجماع فرق بين التخصيص والنسخ والمتواتر مقطوع في نفسه بخلاف الخبر فلا مساواة
فلا يعارضه ونقل الوحدان الى تلك الغاية لا يدل على العدم فيما بعد ونحن نمنع نكاح المرأة

وخالتها

والقاسم تخصيص لا ناسخ واهل قباء جاز ان يكونوا قد سمعوا منه عليه السلام نسخ القبلة او سمعوا
الصياح في المسجد لعلمهم بانه صدق ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال ناسخ للتوجه الى بيت
المقدس الثابت بالسنة وقوله تعالى فالآن باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة وليس في القرآن
وصوم رمضان ناسخ لعاشوراء وصلاة الخوف ناسخ لتأخيرها حتى ينقضي القتال احتج الشافعي
بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ بيان فيكون كل واحد منهما بيانا للآخر والجواب
لا يدل على حصر كلامه في البيان فيما تقدم ويجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثلها
لقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ الواحد بالمتواتر وبالعكس عقلا
لا سمعا اقول لما فرغ من البحث عن المنسوخ باعتبار تعلقه بالفعل وعدمه شرع
في البحث عن الناسخ وقد عرفت من حد النسخ انه الدليل الشرعي الدال على الحكم الشرعي الثابت
عنه على وجه لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يمكن عروض النسخ
له لا يحصل في الكتاب والسنة المنقولة تارة متواترا وتارة آحادا علمنا ان كل
واحد من دليل اثبات الحكم المنسوخ ودليل ارتفاعه اعني الناسخ لا يخلو من الاقسام
الثلاثة فكانت اقسامها تسعة وقد ذكرها المصنف هنا مفصلة الاول نسخ الكتاب
بمثله اي نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا وهو جائز اتفاقا
الا ما نقل عن ابي مسلم وقد تقدم ما يدل على اثبات وقوع النسخ في القرآن العزيز الثاني
نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز ايضا عند جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة
والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن سريج ومنعه الشافعي واحمد
بن حنبل وكثير من الظاهرية واحتج الاولون بانهما اعني الكتاب والسنة دليلان قطعيان
متعارضان ولا يمكن العمل بهما لانه جمع بين النقيضين ولا اهمالهما لان المانع
من العمل بكل منهما انما هو العمل بالآخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما حال عدم العمل بهما
وانه محال واما ان يعمل بالمتقدم خاصة وهو باطل لاستلزامه الغاء المتأخر بالكلية فتعين

العمل بالمتأخر وهو المطلوب احتج الثاني بوجوه الاول قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت
بخير منها او مثلها اسند الاتيان اليه تعالى وذلك انما يتحقق في القرآن لا السنة لانها كلام الرسول
ولانه وصف المأتي به بكونه خيرا من الآية المنسوخة او مماثلا لها ويستحيل ان يكون غير
القرآن خيرا منه او مماثلا له ولان ذلك يقتضي ان يكون المأتي به من جنس المنسوخ كما لو قال
انسان ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه او مثله فانه يفيد عرفا انه يأتيه بثوب خير منه
او مماثل له وجنس القرآن قرآن الثاني السنة مبينة للقرآن والناسخ ليس مبينا له فالسنة لا تكون ناسخة له قرآن م
اما الاول فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الثاني فلما تقدم من كون الناسخ رافعا
للمنسوخ والرافع للشيء ليس مبينا له بل ضدا الثالث قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن
غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك دليل
على ان السنة لا تكون ناسخة للقرآن والجواب عن الاول انه مبني على كون المأتي به هو الناسخ
وهو ممنوع لجواز كونه امرا مغايرا للمزيل بعقبه وذلك لانه تعالى رتبه على النسخ وجعله شرطا
له فيكون متأخرا عن النسخ المتأخر عن الناسخ لانه اثره فلو كان المأتي به هو الناسخ
دار فان قلت انما رتب على النسخ الاتيان لا المأتي به قلت الاتيان متقدم على المأتي به
لانه عبارة عن ايجاده فترتبه على النسخ يوجب ترتب المأتي به على النسخ وهو المدعى واسناد
الاتيان اليه تعالى لا يدل على كونه ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى والمراد بكون المأتي به خيرا انما هو في كثرة الثواب على ما تقدم
ومن الجائز كون القيام بالحكم المستفاد من السنة اعظم ثوابا من التكليف من المنسوخ
لو صلحهم في التكليف حال النسخ والمثال المذكور من وجوب كون الثاني من جنس المنسوخ
ضعيف مع انه معارض بقول الملك لرجل من يمدحني ويشكرني اتيته خيرا منه فانه
لا يفهم منه كون الخير من جنس الحمد والشكر والثناء بل من العطاء والانعام والوعد والاكرام
وعن الثاني المنع من الملازمة فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان فهو نوع من التخصيص

التخصيص

١٤٧

التخصيص الذي هو نوع من البيان ولا منافاة بين كونه رافعا للحكم وبيانا لانتهاء امده
لا انها لاول سلمنا لكن لا نسلم انحصار السنة في البيان لجواز كون بعضها مبينا لبعض
القرآن وبعضها ناسخا لبعض القرآن الآخر سلمنا لكن ان المراد بالبيان هنا بيان لا نسلم
المجمل او بيان ارادة خلاف الظاهر لان ذلك مختص ببعض القرآن العزيز اذ فيه ما لا يحتاج
الى بيان اصلا كالمحكم فلو كان مرادا لزم خلاف الظاهر من العموم وهو قوله ما نزل اليهم وعن
الثالث ان الآية انما تدل على انه ليس للرسول عليه السلام تبديل القرآن من تلقاء نفسه
وليس فيها دلالة على انه ليس له ذلك بوحي من الله تعالى من كتاب او سنة بل الحق انها
دالة على ان له ذلك من حيث المفهوم فرع نسخ الكتاب بخبر الواحد جائز عقلا عند جمهور
الاصوليين القائلين بان خبر الواحد حجة لانه لا يمتنع ان يجب العمل بهما وقبل تعارضهما
يجب العمل بالمتأخر منهما جمعا بين الدليلين ولانه ليس في العقل ما يمنع من ان يتعبدنا
الله تعالى برفع حكم متواتر بما يصل الينا من اخبار الآحاد واختلفوا في وقوعه شرعا فمنعه
الجمهور وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا عارض المتواتر
من الكتاب العزيز او السنة قال عمر رض لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول
امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وفيه نظر لان عمر رض وصف الراوي بما يدل
على فسقه وعدم قبول خبر مثل هذا الراوي لا يدل على عدم قبول خبر العدل الثقة
كما لو علل بذلك رد شهادته ولانه علل رد الخبر بتواتره وهو يفيد كونه غير
مردود لذاته وعلل الرد بكون المخبر امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت ولا يلزم
من ذلك رد مطلق الخبر كما لو رد شهادتها احتج اهل الظاهر بوجوه الاول ان تخصيص
المتواتر من الكتاب والسنة بخبر الواحد جائز على ما تقدم فكذا نسخهما قياسا عليه والجامع
كون كل منهما واقعا لضرر مظنون او لان فيه جمعا بين الدليلين الثاني ان خبر الواحد
دليل شرعي عارض المتواتر وهو متأخر عنه فوجب تقديمه عليه كغيره من الادلة

لتبين للناس ما نزل اليهم وهي تجب حمله على التقليد والاطلاق ليكون حقا لجميع القرآن على ص
الثالث م

محرما

المرتبة الثالثة انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلنسخ قوله تعم قل لا اجد فيما اوحي الي
على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عنه عم بطريق الاحاد
من نهيه عن اكل ذي ناب من السباع ونسخ قوله تعم واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عم المنقول
احادا لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولان اهل قبا قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد
ولم ينكر الرسول عم عليهم في ذلك واما الثاني فظ والجواب عن الاول ان اجماع
من الصحابة لم يفرق بين التخصيص والنسخ فيبطل قياسه عليه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع
في متنه وخبر الواحد مظنون فلا يكون مساويا له ومع تحقق هذا التفاوت بينهما لا
يتحقق التعارض وفيه نظر فان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه الا انه مقطوع
في دلالته والمتواتر بالعكس فتساويا كما قلنا في التخصيص وعن الثالث بالمنع من النسخ في كل
مما ذكرتم اما الاية الاولى فان عدم وجدانه عم فيما اوحي اليه في ذلك الحال محرما غير الاشياء
المذكورة لا يدل على انه لا يجد فيما يوحى اليه فيما بعد محرما غيرها وايضا لا يلزم من عدم
تحريم ما عدا الامور المذكورة اباحته شرعا لجواز كونه مباحا بالاصل فتحريمه فيما بعد
لا يكون نسخا لانه رفع حكما عقليا لا شرعيا وح لا يكون النهي عن اكل ذي ناب ناسخا
واما الاية الثانية فليست منسوخة بقوله عم لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها بل مخصصة
له لان الامة تلقته بالقبول واما اهل قبا فلا نسلم انهم قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد
لجواز ان يكون المنادي اسمعهم من قبل ما يدل على تحويل القبلة الى الكعبة او انضم
الى اخباره عم بذلك من القرائن ما اقتضى افادة ذلك الاخبار العلم حيث انهم قريبون
من المسجد يسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحضرة الرسول عم بان القبلة قد
استدارت الخامسة يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب مطلقا سواء كانت منقولة
بالتواتر او بالاحاد وهو قول الاكثر خلافا للشافعي لنا انه واقع فيكون جائزا اما
الثاني فظ اما الاول فلوجوه الاول ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في

ابتداء الاسلام

ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القرآن العزيز ما يدل عليه وقد
نسخ بقوله تعم فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت لم لا يجوز استناد وجوب
استقبال بيت المقدس الى قرآن نسخت تلاوته او انه نسخ بالسنة والامر بالاستقبال
الباقي في ذلك قلت هو مخالف للاصل ولان فتح هذا الباب يفضي الى عدم العلم بالناسخ
اصلا الثاني ان مباشرة النساء في الليل كانت محرمة على الصائمين بالسنة لعدم وجود ما يدل
عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعم فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا
واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر الثالث ان صوم عاشوراء
كان واجبا بالسنة على ما ذكرناه ثم نسخ بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم عاشوراء فكيف
يكون ناسخا الدليل الناسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكم سواء عين رمضان للتبديل
الرابع جواز تاخير الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا
قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشا الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك الجواز
بوجوب صلوة الخوف الدال عليها القرآن العزيز احتج الشافعي بقوله تعم لتبين للناس
ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان للقرآن العزيز فلو كان القرآن ناسخا
للسنة لكان بيانا لها لان الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر وانه
والجواب ليس في الاية ما يدل على انحصار كلامه عم في بيان المنزل او كون
كل المنزل محتاجا الى البيان مع ان كل منهما معلوم البطلان اذ المراد بالبيان
الاظهار وح يجوز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم نسخه
اسمه تعالى باية من الكتاب العزيز او بالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا
للاخر وايضا لا نقول من تعين حمل البيان على التبليغ والسنة وايضا فالاية
اذا دلت على انه مبين لما نزل الله تعم اليه لا ينفي نزول الاية المذكورة ولا يدل
على كونه مبينا لما يبين الله تعم فيما علم بعد واعلم ان الشافعي ذكر في استدلاله

على امتناع نسخ القرآن بالسنة المتواترة مثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان فان تعارضا يعمل (العمل)
بالمتاخر منهما لما تقدم السادس يجوز نسخ السنة المنقولة بالاحاد مثلها لما قلناه ولانه
واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله عم المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا
فزوروها والتوجه الى الكعبة ليس منقولا بالتواتر وقوله في شارب الخمر فان شربها
رابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها اربعة فلم يقتله وهما منقولان احادا واما الثاني
فظاهر الثامن نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جائز قطعا التاسع نسخ السنة
المتواترة بخبر الواحد وهو جائز عقلا وممتنع سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب
بخبر الواحد **قال** قدس سره وهنا البحث الثامن الاجماع لا ينسخ لان ذلك متوقف
على وفات الرسول عم فلا ينسخ بالكتاب ولا بالسنة لانهما سابقان عليه ونسخهما باطل
لان اجماعهم على خلافهما خطاء ولا بالاجماع لان الثاني اما ان يكون عن دليل فيكون
الاول خطا وكذا لا يصح ان ينسخ به لانه ان نسخ نصا كان خطاء او اجماعا لزم خطاء
احدهما والاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس بناسخ للتخيير الثابت في الاخذ بايهما شاء
بل هو لزوال شرط الاول والقياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لانه ليس بحجة
عندنا واما نسخ الفحوى دون الاصل فممتنع والا انتفى الغرض وكذا العكس
لان بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع محال ويجوز نسخهما معا **اقول** قد اشتمل هذا
البحث على مسائل الاولى في ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه
لا يتطرق اليه النسخ وهو اختيار الاصوليين خلافا لبعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد — اكثرهم
الا بعد وفات الرسول عم لانه ما دام موجودا لم ينعقد الاجماع من دونه لانه
سيد المؤمنين ومتى وجد قوله عم لم يكن بقول غيره عبرة وح نقول لو تطرق
النسخ الى الاجماع لكان الناسخ له اما من الكتاب والسنة او الاجماع او القياس
ليس بحجة عليها والكل محال اما الكتاب والسنة فلانهما لابد وان يكونا موجودين

قبل الاجماع

١٤٨

قبل الاجماع لاستقرار وجود الكتاب والسنة بعد وفات الرسول عم وح يكون خلاف
مقتضاهما خطاء فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطاء وهو مح لما ياتي واما الاجماع
فلانه ان كان الثاني لا عن دليل كان خطاء وهو مح وبتقدير جوازه لا يكون ناسخا
لانه ليس دليلا شرعيا وان كان عن دليل كان الاجماع الاول خطاء لان ذلك الدليل
لابد وان يكون من الكتاب والسنة وهما سابقان على الاجماع الاول ومنافيان له
لا يقال نسخ الاجماع بالاجماع واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الامة اذا اختلفت
على قولين فقد اجمعت على التخيير والعامي مخير في الاخذ بايهما شاء فاذا اتفقت
بعد ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني فظ لانا نقول
اجماع الامة على تخيير العامي مشروط ببقاء الخلاف فاذا تحقق الاتفاق ارتفع
الخلاف فارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم شرطه لا لان
الاجماع الثاني رفعه ولقائل ان يقول لا نسلم توقف الاجماع على وفات الرسول عم
فان الرسول عم اخبر ان امته لا تجتمع على الخطا ولا على ضلالة فلزوم تحقق الاجماع
من دون اندراجه فيهم صح في اخر الامر لان لفظ الامة لا يتناوله وما ذكره من كون
التخيير مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا لارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخا
ولا كون الاجماع الثاني ناسخا لان حكم الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل
بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا به لان المرتفع بالمرتفع بالشيء مرتفع بذلك الشيء
على ان هذا وارد في كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم ورود دليل يدل على نقيضه
فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك نسخا
لم يتحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع ليس ناسخا خلافا لعيسى بن ابان لنا لو كان
ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول مح لان خلاف النص خطاء والاجماع
عليه يكون اجماعا على الخطأ والثاني مح ايضا لما تقدم من لزوم كون احدهما خطأ الثالثة

القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا عند من قال انه ليس بحجة على ما يأتي في هذا الا اذا لم يكن منصوص
العلة ولم يكن الحكم في الفرع اقوى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف
واما اذا كان احدهما جاز كونه ناسخا ومنسوخا عند المصنف وسواهم [illegible] والامدي والجويني
والقائلين بانه حجة مطلقا لجواز نسخه بالنص وجوز [illegible] وبعده بالاجماع لجواز
نصه على خلاف الحكم المستفاد من القياس السابق وكذا اذا اختلفت الامة على قولين قياسا
ثم اجمعت على احدهما كان ذلك ناسخا لذلك القياس واما كون القياس ناسخا فلا
ينسخ النص ولا الاجماع اتفاقا ويجوز نسخه لقياس آخر كما لو اقتضى القياس حكما مخصوصا
ثم نص الشارع على صورة شارك فيها ذلك الحكم في وصف ما يأتي ذلك الحكم ونص
الدبس عليه في ذلك الوصف فانه يكون ناسخا للاول كما لو حرم باجماع النبيذ قياسا على الخمر ثم
نص الشارع على تحريم الخمر لعلة كونه مسكرا ووصفه حاصل في النبيذ حكم بتحريمه وكان
ذلك ناسخا للحكم الاول الرابع اتفقوا على جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تعالى فلا تقل
لهما اف الدال بفحواه على تحريم الضرب برفع تحريم التأفيف والضرب معا وهل يجوز نسخ
الفحوى دون اصله او بالعكس منع منهما المصنف اما الاول فلانه نقض الغرض من حكم الاصل
اذ الغرض من قوله تعالى فلا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك
ولان الفحوى لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما لرفعه وهو مذهب ابي الحسين البصري
وتردد القاضي عبد الجبار في منع نسخ ما قلناه وجوزه آخرون لان ذلك يجري مجرى
التنصيص على تحريمه وتحريم الضرب فكأنه قال لا تقل لهما ولا تضربهما ولا يلزم من رفع
احد التحريمين رفع الآخر واما الثاني وهو نسخ الاصل دون فحواه فلان الفحوى تابع له
فاذا ارتفع الاصل ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه
قال [illegible] البحث الثاني زيادة عبادة على العبادات ليست نسخا واما الزيادة
على النص في العبادة الواحدة فعند الحنفية نسخ وليست نسخا عند الشافعي واحمد

[illegible]

١٤٩

ما قررنا تفصيل ابي الحسين وهو الحق هنا يتعلق بامور ثلاثة الاول كون الزيادة
هل تقتضي زوال شيء ام لا والحق ذلك لانه اقل ما يقتضيه زوال عدمها الثاني ان هذا
الزوال يسمى نسخا ام لا والحق ان الزوال ان كان حكما شرعيا وكان المزيل متراخيا فهو نسخ
والا فلا الثالث هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس ام لا والحق ان المزال ان كان حكم
العقل جاز والا فلا لانه لا يجوز نسخ المزال بالمظنون فزيادة التغريب وعشرين [illegible] على
الثمانين ما الثابت عقلا لان ايجاب الثمانين مشترك بين نفي الزائد وعدمه فليس نسخا فجاز
ثبوته بخبر الواحد واجزاء الثمانين وكونها كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها تابع لنفي
وجوب الزيادة كما لو زيد على الفرائض الخمس لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة
على نفيه مع جوازه بخبر الواحد واما لو قال الثمانون كمال الحد لم يقبل في الزيادة خبر
الواحد وتقييد الرقبة بالايمان ان تأخر كان ناسخا لعموم المطلق الدال على جواز عتق
الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد وان قارنه كان مخصصا فيقبل فيه واباحة قطع رجل
السارق بعد قطع يده الثابت بالعقل يجوز اثباتها بخبر الواحد والتخيير بين واجب
معين وغيره رافع حكم عقلي لان قوله اوجبت هذا لا يمنع من قيام غيره مقامه وانما
علم عدم قيام غيره كانه لما اثبات البدل ما [illegible] والحكم بالشاهد واليمين زيادة التخيير
بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين فيقبل فيه خبر الواحد وزيادة ركعة على الفجر
قبل التشهد ليس نسخا للواجبين لعدم [illegible] ولا النسخ للاعمال ولا لوجوبهما ولا لاجزائهما
لبقاء وجوبهما واجزائهما تابع لنفي الزيادة المعلوم بالعقل بل هو نسخ لوجوب التشهد
عقيب الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل التحلل فنسخ وجوب التحلل بالتسليم ولو
ندبا ولا كان حكما شرعيا لا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل عضو في الطهارة يرفع نفي
وجوبه العقلي وايجاب [illegible] رافع لقوله [illegible] الثابت بالشرع فلا يقبل
فيه خبر الواحد [illegible]

بان الاصل عدم وجوبهما
اما لو نص على عدم قيام غيره
مقامه م

بخبر الواحد واشار الى اصل الشرط ومنع كونه له شرطا وهو حكم عقلي أقول لما فرغ عن البحث
عن اقسام الناسخ شرع في البحث عما ظن انه ناسخ وليس كذلك وشكل فيه مسائل الاولى
اتفق الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك
العبادة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس
نسخ لانه يصير الوسطى غير وسطى وقد قال الله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
وغلطهم الباقون من حيث ان كون الوسطى وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا
فالمزعوم كون زيادة عبادة على اخر العبادات نسخا لان ذلك يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة
وهو غير لازم لان الشارع لم يوجب عليه حكما خلافا في الوسطى المختصر بوجوب زيادة المحافظة
عليها الى الحق انه منسوخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقا لان ذلك
الوصف يزول بالزيادة فيصير غيره وللحكم المعلق عليه ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم
لعدم زوال الوصف لذلك بزيادة اخرى واختلفوا في الزيادة على النص غير العبادة الواحدة
فذهب ابو هاشم والشافعي الى انه ليس نسخا وقال الحنفية انه نسخ وفصل اخرون فقال
بعضهم ان افاد النص المذكور من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كان نسخا
مثل قوله في سائمة الغنم الزكوة او يذكر في الغنم اذا كانت سائمة ورد فيه قوله في معلوفة
الغنم زكوة وقال القاضي عبد الجبار ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا
بحيث لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه
كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة التغريب وزيادة العشرين
على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين تفصيلا استحسنه المصنف وهو ان النظر
في هذه المسئلة يتعلق بامرين احدهما ان الزيادة على النص هل يقتضي زوال شيء
ام لا والحق انها تقتضيه لان اثبات اي شيء اقل ما يقتضيه زوال عدمه الذي كان قبل
وثانيهما ان هذه الزيادة هل تسمى نسخا والحق ان الزائل ان كان حكما شرعيا وكانت

الزيادة

والزيادة متراخية عنه حيث نسخا وان لا فلا نحو كما عقليا وهو البراءة الاصلية لم يسم ذلك الازالة
نسخا وثانيهما ان تلك الزيادة هل تثبت بخبر الواحد والقياس ام لا والحق ان كان الزائل
حكما عقليا جاز بهما الا لمانع خارجي كما قال خبر الواحد لا يكون حجة فيما يعم به البلوى او
ان القياس ليس بحجة في الكفارات والحدود وغيرها اذ هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من
حيث هو نسخ وان كان الزائل حكما شرعيا فلينظر في دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز
كونه ناسخا لدليل الحكم الزائل جاز والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك المسائل
فقهية الاولى زيادة التغريب على حد الزاني البكر او زيادة عشرين على جلد ثمانين في
القذف ليس نسخا لانها رفعت نفي التغريب وما زاد على الثمانين وهذا النفي غير معلوم
بالشرع لان ايجاب الثمانين قد يشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها فهو عام
فيهما والعام لا يدل على الخاص وكذا الكلام في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية
وهي حكم عقلي فليس نسخا وح يجوز اثباته بخبر الواحد ما لم يمنع مانع من ذلك واما كون
الثمانين كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها فانه تابع لنفي وجوب الزيادة المستفاد
من العقل فلا يعد نسخا والخروج عن عهدة الامر بالصلوة كان متوقفا على اداء الخمس
فصار متوقفا على اداء الست وغير ذلك فانه توقف على اداء الخمس لم يرتفع بل فقد
اداء الست جملة وكون الثمانين كمال الحد انما لو قال الثمانون كمال الحد او رد الشهادة معلق
عليها خاصة كانت الزيادة نسخا فلا يقبل فيها خبر الواحد ولا القياس اذ الا ان حكم الكمال
عليه شرعي الثانية لو قيد الرقبة المامور بعتقها مطلقا في الكتاب العزيز بالايمان وكان
التقييد متراخيا عن الاطلاق كان نسخا لجواز الكتاب الدال على اجزاء عتق الكافر ولم يقبل
فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان مقارنا كان تخصيصا لم
يقبل فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب وعدم قبوله فان اجزاء عتق
الكافر تابع لنفي التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل على الجواز

نعم اذا تراخى التقييد عن وقت العمل بالمطلق دل على اجزائه على اطلاقه وانتفاء التقييد ثم
والالزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ويكون اثبات التقييد بعد ذلك نسخا الثالث انه اذا
قطعت يد السارق واحدى رجليه ثم سرق رابعا فقطع رجله الاخرى لم يكن ذلك نسخا
لان تأكد الاداء [illegible] بخطر قطعهما الثابت بالعقل وجاز اثباته بخبر الواحد الرابع انه لو
امر علينا فعلا معينا مطلقا ثم خيرنا بينه [illegible] وبين فعل اخر كان ذلك التخيير رافعا لحكم عقلي
وهو اصالة عدم [illegible] ذلك الفعل وعدم قيامه مقام الفعل المامور به اولا وليس الامر الاول
دالا على شيء منهما فان قول الشارع اوجبت هذا الفعل ليس فيه دلالة على عدم ايجاب غيره
واقامته مقامه [illegible] ذلك وهو حكم شرعي ولان الواجب كان متعلقا لخصوصية الفعل الاول
بالذات وبالتخيير بينه وبين غيره صار متعلقا بالامر الكلي المشترك بينهما و[illegible] خصوصية
الاول وان كان وجوبها على سبيل التخيير بينها وبين خصوصية الآخر فانما الامر [illegible]
من حيث ان القيام بذلك الكلي لا يتم [illegible] الخصوصية احد الفعلين وذلك غير الوجوب الاول
وح يكون نسخا اما لو نص على عدم قيام غيره مقامه بان قال اوجبت هذا الفعل الاول [illegible]
كان اثبات التخيير نسخا ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك النص متواترا الخامس
زيادة التخيير للحكم بالشاهد واليمين ليس نسخا للحصر الحاكم من الحكم بالشاهدين
والشاهد والمرأتين المستفاد من قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان لانه انما يرفع حكما عقليا وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس
في الآية دلالة على ان الحكم لا يكون الا بها فجاز اثباتها بخبر الواحد السادس لو زيد
على ركعتي صلوة الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث صارت ثلاثا لم يكن ذلك نسخا
فاما للركعتين فهو وهو باطل لان النسخ لا يرد على الافعال بل على الاحكام واما لوجوبها
وهو باطل ايضا لان الثابت لم يرتفع بالزيادة واما لاجزائها وهو باطل لانها مجزية
غير انها لا تجزي [illegible] عدم الركعة الزائدة اليها وذلك الوجوب انما يرفع عدم

وجوب

وح لا يكون نسخا وفيه نظر
فان ايجاب غيره مستلزم
المنع من تركه وايجاب غيره
واقامته مقامه رفع ضم

وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا ثم بان ذلك نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم
شرعي ارتفع باثبات الركعة الزائدة عنه ولا يقبل فيه خبر الواحد اما لو زيدت الركعة
بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم كان ذلك رفعا لوجوب التحلل بالتسليم او نحوه عقيب
الركعتين لانها شرعيا فكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد السابع زيادة غسل عضو
في الطهارة ليس نسخا لنفس الطهارة ولا لوجوبها ولا لاجزائها لما تقدم وانما هو رفع
لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك حكم عقلي فلا يكون ارتفاعه نسخا فيقبل فيه خبر
الواحد وفيه نظر لان الزيادة ترفع كون الطهارة المزيد عليها رافعة للحدث ومبيحة للدخول
في الصلوة ومس كتابة المصحف وهي احكام شرعية فرفعها يكون نسخا الثامن قوله تعالى
واتموا الصيام الى الليل يفيد كون الليل طرفا وغاية للصوم فايجاب الصوم الى ثلث الليل
مثلا يرفع كون الليل غاية وهو حكم شرعي فيكون نسخا ولا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال صوموا
النهار ثم زيد عليه صوم اول الليل كانت تلك الزيادة رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي
اذ ايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب صوم شيء من الليل ولا على عدمه فلا
يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد التاسع لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين
كان مفيدا لكون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر آخر
بحيث يكون شرطا آخر لوجوب الصلوة لم يكن الامر الثاني نسخا لانه انما يرفع كون
ذلك الآخر غير شرط وهو حكم عقلي لان قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة
لا يلزمه كونها غير واجبة عند عدمها وتحقق امر آخر يكون بدلا عنها اذ لم يقل بالمفهوم
المفهوم وفيه نظر لما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط وح يكون عدم الطهارة
موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي واثبات شرط آخر يرفعه فيكون نسخا
والفرق متحقق بين قوله صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول
الطهارة لان الطهارة في الاول شرط الوجوب دون الثاني قال قدس سره وحسن

البحث العاشر نقص العبادة نسخ للمنقوص وليس نسخا لما لا يتوقف العبادة عليه وهل يكون
نسخا للعبادة فصّل السيد المرتضى تفصيلا جيدا فقال ان كان الباقي بعد النقصان
متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان فالنقصان ولكن هذا
النقصان نسخ والا فلا كما لو نقص من الحد عشرين فنسخ الركعتين يخرج حكم الصلاة الرباعية
فانها لو فعلت بعد النسخ على الحد الذي كانت تفعل عليه قبل لم تجز فجعل الصلاة منسوخة
وليس نسخ الوضوء نسخا للصلاة لان حكم الصلاة باق على ما كان ولو نسخ القبلة
بالتوجه الى غيرها كان نسخا للصلاة كما في بيت المقدس فان الصلاة لو وقعت اليه لم تجز
اما لو اسقط التوجه بالتخيير للاستقبال الى ما كان اولا فهو نسخ للصلاة ايضا اذ لو توجه الى ما كان
اولا لم يجز ولو خير من جميع الجهات لم يكن نسخا لانه لو صلى الى ما كان اولا اجزأه
واما نسخ التعيين **اقول** اتفق الاصوليون على ان النقصان من العبادة نسخ وكذلك المنقوص
وعلى ان النسخ مما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها كما لو اوجب الصلاة والزكاة فنسخ
احدهما فانه لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة فقال
ابو الحسين البصري وابو الحسن الكرخي انه لا يكون موجبا لنسخ العبادة سواء كان جزءا لها
كركعة من الصلاة او شرطا خارجا عنها كالطهارة وقال قوم من المتكلمين انه يكون نسخا
للعبادة مطلقا وهو اختيار الغزالي وفصل السيد المرتضى تفصيلا حسنا اختاره
المصنف فقال ان كانت العبادة المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان بحالها كما كانت
تفعل قبله لم يكن لها حكم في الشريعة ولم تجر مجراها قبل النقصان فالنقصان كركعة
من الصلاة كان نسخا والا فلا كما لو نقص من حد الزاني عشرين واحتج على الاول بان
نقص ركعة من الصلاة موجب لنقل اصل الصلاة لانه نسخ للبعض واعلم ان الباقي
فان الركعتين الباقيتين ليستا بعض الثلث بل هي عبادة اخرى والا لكان من
صلى الصبح ثلاثا آتيا بالواجب وزيادة كما لو وجب عليه ان يتصدق بدرهم فتصدق

بل نسخ

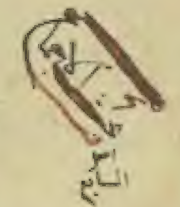
بالمثنى

بالمثنى مع انه خلاف التقدير ونفرع على ذلك فروع الاول نسخ ركعتين من الاربع بعد
حكم الصلاة الشرعي لانها لو فعلت بعد النقصان على الحد الذي كانت تفعل قبله لم تجز وجرى
مجرى عدمها فجعل الصلاة منسوخة الثاني نسخ الوضوء ليس نسخا للصلاة لان حكم
الصلاة باق فانها لو فعلت بعد النسخ على ما كانت تفعل قبله كانت مجزية الثالث نسخ
القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها كان نسخا لانها لو فعلت على ما كانت تفعل عليه
قبل النسخ لم تكن مجزية كما في نسخ استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ
استقبال بيت المقدس بتحريم التوجه وتسويغ التوجه الى غيره من الجهات كان نسخا
للصلاة ايضا لما ذكرنا من انه لو اوقعها متوجها الى تلك الجهة لم تكن مجزية ولو خير
بين جميع الجهات لم يكن نسخا للصلاة لانه لو صلى الى ما كان قبله اولا لاجزأه
واما نسخ التعيين فقد تقدم ان اثبات التخيير ليس نسخا وغير ما تقدم ولقائل
ان يقول ان مذهب ابي الحسين واستدل عليه بان المقتضي للكل ان كان مثبتا للجزئيات
معا فخروج احدهما لا يقتضي نسخ الآخر كما لو ادخل التخصيص واجاب عن حجة السيد
بالمنع من استلزام نقص الركعة نسخ اصل الصلاة وان كان نسخا لوجوب الكل من
حيث هو كل وكون الركعتين الباقيتين غير جزء من الثلث ممنوع والا لانتفى
وجوبهما الا بوجه جديد وهو خلاف الاجماع وعدم اجزاء صلاة الصبح اذا زيد فيها ركعة
ليس لعدم وجودها مع الزيادة بل لادخال ما ليس من الصلاة فيها **قال**
البحث الحادي عشر يعرف كون الخطاب ناسخا بالتنصيص عليه وبالمضادة مع معرفة
المتأخر ويقبل قول الصحابي في ان هذا الحكم متأخر ولا يقبل قوله في انه ناسخ
وكذا لا يقبل لو قال انه منسوخ سواء عين الناسخ او ابهم خلافا للكرخي في الثاني
اقول يعرف كون الخطاب ناسخا لغيره بالتنصيص عليه اما من الرسول صلى الله عليه وآله او من الامام
المعصوم او من جميع الامة بان يوجد لفظ يقول لو هذا الخطاب ناسخ لذلك وهذا نسخ

بذلك اولنسخ كذا بكذا وبالتنافي في مدلولهما مع علم التأخر وتحقق باقي شرائط النسخ بان
لا يكون الجمع بين الحكمين المدلول عليهما بالخطاب ممكنا اما بان يكونا متنافيين مثل قوله تعالى
الآن خفف الله عنكم فان التخفيف ينفي الثقل او متضادين كتحويل القبلة من بيت المقدس
الى الكعبة ومع عدم علم المتأخر يعلم كون احدهما ناسخا للاخر في الجملة وعلم التاريخ يكون
من جهة اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يوجد في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله ع
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والآن خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان الثقل
قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف او يقال هذا الخبر ورد في سنة كذا وهذا في سنة كذا او تعليق
احدهما على زمان معلوم التاخر كقوله هذا قاله في غزاة بدر وهذا في غزاة احد او نزلت
هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعدها وغير ذلك مما يذكر في باب الترجيح ان شاء الله تعالى
ولو قال الصحابي هذا الخبر متاخر عن ذلك قبل مثل قوله انما الماء من الماء
متقدم على قوله ع اذا التقى الختانان وجب الغسل اذ ليس ذلك مستندا الى الاجتهاد
ويخبر فيه فقد يقع فيه الغلط بخلاف قوله هذا الخبر منسوخ لانه قد يستند ذلك الى الاجتهاد
ولا يكون صوابا سواء ابهم كما قلنا او عين الناسخ من المنسوخ كما لو قال هذا منسوخ بهذا
وهذا ناسخ لكذا وفصل الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك
الى اجتهاده فلا يجب الرجوع اليه وان ابهم وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ
فيه لم يطلق وهو ضعيف لجواز ظهوره في نظره لا في نفس الامر **قال** فهو ان شاء الله المقصد
الثامن في الاجماع وفيه مباحث الاول في تحقيقه وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد
من امة محمد ص على امر من الامور وهو حجة اما عندنا فظ لان المعصوم سيد امة محمد ص فاذا
فرض اتفاقهم دخل الامام ع فيهم فيكون حجة واما عند الجمهور فلقوله تعالى ويتبع غير
سبيل المؤمنين ولقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وهو يقتضي التعميم ولقوله ع لا تجتمع امتي على خطاء وهو متواتر المعنى

بدر

هذا الخبر ناسخ او م



المقصد الثامن

وبان العادة

وبان العادة تحيل اجتماع الخلق الكثير على الخطاء وشغل الاول باشتراط تبين الهدى والحكم
عليه ومن جملة الدليل الدال على الحكم ولان السبيل ليس للعموم ولذا لقطع غيره ولان مفهوم
بما صار به مؤمنين ولان السبيل الدليل لمشاركة الطريق في الايصال فالحجة فيه اولى من
الاتفاق على الحكم اذ لا مستند فيه ولان الاية تدل على تقبيح اتباع غير سبيل المؤمنين ووجوب
التمسك بالدليل لا بالاجماع ولعدم الملازمة بين تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ووجوب
اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع ولانتفاء العموم اذ لو اتفقوا على المباح
فان وجب تناقض والا فالمطلوب قال السيد المرتضى رحمه الله انها تدل على وجوب اتباع من علم
انه لا يمكن يكون باطنه بخلاف ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم والثاني بان وصف
الامة بالعدالة يستلزم وصف كل واحد منهم بها وهو باطل اجماعا ولان العدالة لا تكون لهم
لان فيهم الصغار ولان شهادتهم في الاخرة فالعدالة تتحقق هناك والثالث بان الخبر
بعض الامة فيحمل على المعصوم ولان المفرد المحلى بلام التعريف لا يدل على العموم والخبر من باب
الاحاد والمعنى يقتضي اشتراط التواتر **قوله** الكلام في الاجماع تارة في مهيته وتارة في
تحققه او ثبوته وتارة في حجيته اما الاول فالاجماع في اللغة العزم قال الله تعالى فاجمعوا
امركم وشركائكم وقال ع لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي يعزم ويقال على الاتفاق
ايضا يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار ذا جمع
كما يقال البن واتمر اذا صار ذا لبن وتمر ويقال اجمعوا على كذا اذا صاروا ذوي جمع
عليه واما الاصطلاح فقد عرفه المصنف بما ذكره فخر الدين في المحصول وهو انه عبارة
عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد ص على امر من الامور قال والمراد بالاتفاق
الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل الدال عليه او بعضهم على الاعتقاد
والبعض الاخر على القول او الفعل الدالين عليه وباهل الحل والعقد المجتهدون في
الاحكام الشرعية وانما قال على امر من الامور ليتناول العقليات والشرعيات واللغويات

في اللغة

اذا تقرر هذا فنقول الاتفاق لا يخفى وانما افتقر الى اهل الحل والعقد يخرج اتفاق غيرهم من العوام وغير المجتهدين وتقييدهم بكونهم من امة محمد صلى الله عليه وسلم يخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع المتقدمة كاليهود والنصارى وفي تقييد اهل الحل والعقد بالمجتهدين في الاحكام الشرعية نظر لان اجماع المتكلمين على حكم عقلي يكون اجماعا وان لم يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي او لغوي ليس اجماعا ولا حجة اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة وقد صرح هو بذلك فيما بعد فان الحد منقوض طردا وعكسا واما الثاني وهو تحققه فقد منع منه جماعة قالوا ان ما لا يكون معلوما بالضرورة يمتنع اتفاق الخلق عليه كما يمتنع اتفاقهم في الساعة الواحدة على اكل الواحد والماكول الواحد ورد بان امتناع الاتفاق في ذلك انما هو لتساوي الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه لتحقق الرجحان المستند الى دليل الحكم والاتفاق على مثل ذلك غير ممتنع كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واخرون سلموا امكانه وقوعه ومنعوا من العلم به لعدم الطريق اليه اذ ليس معلوما بالوجدان كعلمنا بالفاتنا والاستناد لا بالحس وهو ظاهر ولا بالنظر العقلي للقطع بانتفاء طريق عقلي يعلم به ان فلانا افتى بكذا فلم يبق الا الخبر وهو محال لتوقفه على معرفة المجتهد المخبر عن نفسه ومعرفة كل واحد من المجتهدين المتفرقين شرقا وغربا في الوقت الواحد متعذر وبتقدير حصوله جاز ان يكون احدهم مخبرا بما هو خلاف معتقده خوفا او تقية ومن هنا قال فخر الدين الانصاف انه لا طريق الى معرفة الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين لا يتعذر معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر فان ذلك يدفع الامتناع الناشي من جهل المجتهدين ولا يدفع الامتناع الناشي من الجهل بمذاهبهم لاحتمال المذكور واما الثالث وهو كونه حجة عليه الاكثر خلافا للخوارج والنظام والشيعة واما عند اصحابنا الامامية فظاهر لان المعصوم موجود في كل زمان التكليف منهم وهو سيد الامة فقوله لا بد من اعتباره في تحقق الاجماع فيكون مقالا ثابتا

المقام الاول

المقام الاول متى الى قوله وجعله حجة سواد وافتقر الباقون او خالفوه واما الحجة فقد احتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد وذلك يوجب كون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما اذ لو لم يكن كذلك لم يحسن ان يرتب الوعيد عليهما فانه لا يحسن ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك وحيث حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع قولهم وفتواهم فتكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة اذ لا خروج عن هذين القسمين اعني اتباع غير سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم وهو ظاهر وفيه نظر لا ستلزامه كون اتباع قول اي مجتهد كان اما واجبا او حراما لانه اما سبيل المؤمنين او غير سبيلهم الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والوسط العدل ولهذا رتب عليه الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجتماعهم على الخطأ وفيه نظر اذ العدالة لا توجب العصمة بحيث يستحيل اجتماعهم على الخطأ الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وصفهم بانهم يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر لما تقدم من ان الالف واللام للاستغراق فلو اجمعوا على خطأ لكانوا حينئذ ينهون عن المعروف ناهين غير امرين وفيه نظر اذ لا يلزم من امرهم بالمعروف جميعهم ولا نهيهم عن المنكر امتناع خطأهم كيف وقد قال امير المؤمنين عليه السلام انا مأمورون الناس بالبر وتنسون انفسكم سلمنا لكن يكفي في صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر مرة واحدة وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا ينافي ذلك ارتكابهم المنكر فيما بعد الرابع قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الخطأ وهذا وان لم يكن متواترا اللفظ الا انه متواتر المعنى فانه قد نقل عنه صلى الله عليه وسلم هذا المعنى بصيغ مختلفة مثل قوله لا تجتمع امتي على ضلالة وقوله سألت الله ان لا تجتمع امتي على الضلالة فاعطانيها وقوله لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة وقوله لا تجتمع امتي على خطأ عليكم بالسواد الاعظم الى غير ذلك

تفسيره

وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدنيوية واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية

يفيد العلم على ما يأتي الخامس من طريق العقل وهو الذي عوّل عليه الجويني وتقريره ان اجماع الخلق
الكثير على الحكم الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة او امارة فان كان الاول كان الاجماع كاشفا
عن تلك الدلالة فخلاف الاجماع يكون خلاف تلك الدلالة فيكون خطاء فالاجماع حق وان كان
الثاني فكذلك لانا رأينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع اعني الصادر عن
امارة فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة تمنع عن مخالفته لما كان كذلك وفيه نظر لجواز
من استنادنا وقطعهم بذلك الى دلالة قاطعة لاحتمال استنادهم الى ما اعتقدوا انه دليل
وليس كذلك لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في ايراد الاشكالات عليها مفصلا فقال
اما على الاول فلانا لا نسلم ان الآية تدل على تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل انما تدل على تحريمها بشرط
تبيّن الهدى لكونه شرطا في المعطوف عليه اعني مشاقة الرسول ﷺ والمعطوف والمعطوف
عليه كالجملة الواحدة فيجب اشتراكهما في الشرط واللام في الهدى للاستغراق فيكون الشرط
فيما تبيّن جميع انواع الهدى ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع عليه وح لا يبقى للاجماع
فائدة لانه عند ظهور ذلك الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند عدمه لا يحرم مخالفة
الاجماع لعدم الشرط فيسقط اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل
المؤمنين مطلقا لكن او متابعة بعض ما كان كذلك والاول ممنوع لانه لا عموم للفظ غير وسبيل مفرد
فلا يفيد العموم وبتقدير تسليمه يسقط الاستدلال على المدعى لان معنى الآية ح لا تتبع كلما
كان مغايرا لكل ما كان سبيل المؤمنين استحق العقاب فظاهر ان ذلك لا يدل على ان المتبع
لبعض ما غاير سبيل المؤمنين يستحق العقاب والثاني مسلم لكن نقول بموجبه ونحن نحرم اتباع
بعض ما غاير سبيل المؤمنين او كلا مغايرا لبعض سبيل المؤمنين وهو ما به صار سبيل
المؤمنين فان الذي يغايره وهو الكفر بالله ثم برسوله ويتعين حمل الآية على ذلك لانه
المتبادر الى الفهم فان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين يفهم منه المنع من متابعة
غير سبيلهم فيما به صاروا صالحين لا في كل شيء حتى الاكل والشرب وغير ذلك مما لا دخل له
في الصلاح ولان الآية نزلت في رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض منها المنع عن الكفر

سلمنا

سلمنا ان لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي هو موضع المرور والحركة وهو غير مراد هنا فقا
يجب صرفه الى المجاز وليس بعض المجازات اولى من غيره فتبقى الآية مجملة وايضا فانه لا يمكن
حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بينهما التي هي شرط صحة التجوز ولو سلم لكن يمكن حمله
على دليل الحكم وهو اولى لتحقق المناسبة بينهما وهي اشتراكهما وكون كل منهما مفضيا الى الحكم
فتكون الآية ح دالة على وجوب متابعة المؤمنين في اخذ الحكم المجمع عليه من دليل وح لا يكون الاجماع
حجة سلمنا ان الآية تدل على نقيض المدعى وهو كون الاجماع ليس بحجة لان سبيل المؤمنين
وجوب التمسك بالدليل واخذ الحكم منه فالمتبع لسبيلهم يكون اخذ الحكم من دليل لا من الاجماع
سلمنا انه لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان بينهما واسطة هي ترك الاتباع مطلقا
سلمنا ان الآية تدل بعمومها [illegible] وجوب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء لا
لانهم اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم فيه تناقض لخروجه عن كونه مباحا
وان لم يجب فقد خط وهو انتفاء العموم وقال السيد المرتضى قدس سره هذه
الآية انما تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين اعني الذين علم منهم الايمان وهو لا يكون
بالعلم بل بموافقة الظاهر وذلك لا يتحقق الا في المعصوم اما غيره فلا لعدم القطع بل يقتصر
بالظاهر وهو حق لما فرغ من الاشكالات الواردة على الوجه الاول شرع في ذكر الاشكالات
الواردة عليه في الوضع اما على الوجه الثاني فان هذه الآية تقتضي وصف كل واحد من الامة
بالعدالة وهو معلوم البطلان وح لنا ان يقال ان المراد بالوسط غير العدل فيسقط دلالتها
على المدعى فان المراد بالامة البعض ونحن نقول بموجبه ونحملها على المعصوم ولا منافاة
الدلالة ولانه جعل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس والشهادة لا تتحقق حينئذ
المستقبل وح يجوز وقوع المعاصي منهم وهي خطاء فيتحقق جواز اجماعهم على الخطأ ولانه
مما التي هي العدالة في الدنيا انما يكون في الاخرة فيكون اعتبار العدالة حينئذ في العدالة
غير معتبرة في الحال الآية والمراد كونهم عدولا في الاخرة كونهم في الدنيا كذلك

واما على الوجه الثالث فلان الآية لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزام وصف كل واحد من
الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو
المعصوم سلمنا لكن لا نسلم العموم بمعنى آمرين بكل معروف وناهين عن كل منكر لما تقدم من
ان المفرد المعرف بلام الجنس ليس للعموم واما على الرابع وهو الخبر المذكور فانه من باب
الآحاد وهو لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من الادلة القطعية المفيدة للعلم
والتواتر المعنوي مشروط ببلوغ الالفاظ المذكورة حد التواتر في الطرفين والواسطة واشتمال
كل واحد منها على ذلك المعنى ولا فلا [illegible] خبرا ما الاول فظاهر واما الثاني فلانه
محتاج الى بيان كون كل واحد من هذه الاخبار دالا على ان الاجماع حجة دلالة قاطعة لا انها
ظاهرة والخامس ضعيف جدا انه من قضاة العادة بامتناع اجتماع الخلق الكثير على الخطأ
كيف وخصوم المسلمين من اصناف الكفار وارباب الملل المنسوخة مجمعون على الطعن
في الاسلام وهو من اعظم الخطأ وهم اضعاف المسلمين واعلم انه تم بحمد الله بحث
تحقق الاجماع ولم يبحث الا من [illegible] وكونه حجة هو له والقاب معطوف على قوله
الثاني والثالث وانما لم يورد على الخامس شيئا من الاشكال لانه لظهور ضعفه
قد مر اثره وحصر البحث الثاني قال السيد المرتضى لا يجوز احداث قول ثالث للعلم بان احد
القولين حق اذ التقدير ان الامام المعصوم قائل باحدهما فانا [illegible] انقسام الامة الى
قولين فيكون الثاني باطلا وكذا الثالث واما الجمهور فقد جوزه بعضهم اذا لم
يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه كون الجد [illegible] قول بعضهم بتخصيصه وبعضهم بمقاسمته الاخ
اذ لم يلزم منه خرق الاجماع ومنعه آخرون للاجماع من كل منهما على وجوب الاخذ بقولهم
او بقول الآخر واذا اختلفت الامة بعدم الفصل بين المسئلتين في جميع الاحكام امتنع
الفصل سواء انعقد الحكم بالتحليل او التحريم فيهما او يختلف بان يحكم البعض بالتحليل
فيهما والبعض بالتحريم فيهما او لا ينقل منهم الينا فيهما حكم وكذا اذا لم يعرف احد ولم
ينقل الحكم عنهم لعدم الفصل وانعقد طريق الحكم لا الاخير والحاكم المذكور يختلف دون الاحكام

الحق

ولو في بعضها لان الاخبار
تحصيل الفرض [illegible] لكونه هو
الصحيح ساعده [illegible]
المراد منه [illegible] ظاهر م

واذا اختلفت

الجمع
وان اختلفت الطريق جاز الفرق لانتفاء الاجماع ولزوم الذين [illegible]
كل مسئلة اشتملت على موضوع [illegible] فالحكم فيهما اما بالايجاب الكلي والسلب الكلي او بالايجاب
البعض والسلب في الباقي فهذه احتمالات [illegible] عليها فاذا اختلفت الامة على قولين فيهما
بان قال بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقي
بالانقسام هل يجوز لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد المرتضى رحمه الله لا يجوز ذلك مطلقا وهو
مذهب اكثر اصحابنا كافة وجههم عليه ظاهر [illegible] المعصوم لابد وان يكون قائلا باحد ذينك القولين
اذ التقدير ان جميع الامة انقسموا الى قسمين كل منهما قائل بواحد من القولين فيكون ذلك القول حقا
والثاني وهو قول القسم الآخر باطلا وكذا القول الثالث على القول المحدث وايضا فان كان الحق
في احد ذينك القولين كان الآخر باطلا والثالث ايضا بالبطلان فان لم يكن لزم اجماع الامة
على الخطأ وهو ايضا باطل [illegible] الثالث واما الجمهور فقد اختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا
وجوزه بعض الحنفية والظاهرية مطلقا وقال آخرون ان لزم من القول الثالث نفي
ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز مثال الاول ميراث الجد مع الاخ قال بعض العلماء
باختصاص الجد بالارث وقال آخرون بمشاركة الاخ اياه فيه فالقول باختصاص الاخ
بالميراث يرفع ما وقع الاجماع عليه وهو ان للجد قسطا من الميراث ومثال الثاني ميراث
الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه من الاصل وللام ثلث الاصل ايضا وللاب
الباقي وقال الآخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث الباقي وللاب ثلثاه ومن جعل
لها ثلث الاصل مع الزوج جعل لها مع الزوجة ومن جعل لها ثلث الباقي مع الزوج جعل
لها مع الزوجة فالقول باعطائها ثلث الباقي مع الزوج وثلث الاصل مع الزوجة
قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فلا يجوز احتج المانعون ان الامة اختلفت
على القولين اوجب كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الآخر وذلك اجماع منهم
على التخيير واحداث القول الثالث يرفعه فيكون باطلا وهذه الحجة منقولة عن القاضي
عبد الجبار وهي ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف وعدم [illegible]

والحق ان يقال ان نصوا على عدم الفصل بينهما م

قول ثالث لمجتهد آخر فعلى تقدير ظهور ذلك القول الثالث يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه
واذا لم يفصل الامة بين المسئلتين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بين
هاتين المسئلتين في الحكم الفلاني او في شيء من الاحكام امتنع الفصل بينهما في ذلك الحكم
او شيء من الاحكام لكونه رافعا للاجماع وهذا يقع على اقسام منها احدها ان يقولوا في
المسئلتين بالتحليل او التحريم الثاني ان يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الاخر بالتحريم
فيهما والبعض الآخر بالتحريم فيهما والثالث ان لا ينقل الينا حكمهم في واحدة فيهما وعلى هذه
الاحوال المسئلتين تثبت للاخرى واللازم رفع ما اجمعوا عليه من عدم الفصل وان لم ينصوا على
عدم الحكم لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما جرى ذلك مجرى النص على عدم
الفصل كتوريث العمة والخالة فان الامة لم تفصل بينهما بل كل من ورث احدهما ورث الاخرى
وطريقة توريثهما واحدة معلومة وهي كونهما مندرجين تحت ذوي الارحام الذي شملهم
الله تعالى بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان لم يعلم طريقة الحكم كما في
منع الشافعي من شرب النبيذ وبيع الغائب واباحتهما عند ابي حنيفة فالحق جواز الفصل بان
يقول بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغائب عملا بالاصل السالم عن معارضة
مخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق الشافعي في تحريم النبيذ مثلا لدليل
يوافقه في كل حكم وان فقد الدليل عليه والتالي باطل وفاقا وكذا المقدم والملازمة ظاهرة
لان كل حكم قال به الشافعي اما ان وافقه ابو حنيفة فيه او خالفه فان كان الاول وجب على
موافق الشافعي القول به اجماعا وان كان الثاني فكذلك والالزم الفصل وهو خلاف
المقدر وهو مناف على الحصار المجتهدين فيهما واعلم ان القسم الاول من اقسام عدم الفصل
المذكور اجماع فالعرف رافع له فلا يجوز مطلقا سواء نصوا على عدم الفصل او لم ينصوا
على عدمه لجواز كونهم متوقفين فيهما او قائلين بحكم لاحد المسئلتين دون الاخرى وقول
المصنف في حرمان الجد مثال للمشتمل على رفع ما اجمعوا عليه اما ليس يشتمل على ذلك
فوض الله روحه البحث الثالث يجوز الاجماع بعد الخلاف وهو كثير كاتفاق التابعين على منع

لان المعتبر ما ان يحصل الجهات فالفرق رافع له فلم يكن فيكونوا اما الثالث فلا يمتنع الفصل بينهما اذا لم ينصوا على عدمه م

منع

بيع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة فيه والاجماع على تسويغ الاخذ باحد القولين شرط ايضا
مشروط بعدم الاتفاق على احدهما مع مصر فاذا اجتمع اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر
الاول كان اجماعا واحتجاج ابي حنيفة والشافعية وجماعة من المتكلمين بقولهم فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول وبتدافع الاجماعين وبان المذاهب لا تموت بموت اصحابها ولانه لو كان
لدليل لم يخف على الصحابة ولان الاجماع يستلزم القطع وهو قول ثالث باطل لعدم التنازع
ولان العمل بالاجماع رد الى الله تعالى والاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين مشروط بعدم
الاتفاق وهو يقدح في الاجماع مطلقا والحق في الجواب منع من الاجماع على التخيير فان
كلا منهم نعتقد ان الحق في قوله والموت ليس هو مبطلا بل كاشف عن كون قول الآخر
حجة لا يقول الامة ولا يستلزم القلاب خطأ حقا لمنع فرض موت المصيبين قبل المصير
المعلوم من الاحياء ويجوز خفاء الدليل عن بعضهم والقول الثالث هنا جائز لان
الاجماع على احد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق وهذا البحث مسئلة
الاولى اذا اختلفت الامة على قولين يجوز لهم الاتفاق على احد ذينك القولين
والمنع من الباقي ويكون ذلك اجماعا ويجب الاتباع اولا الاكثرون على جوازه ومنع
منه الصيرفي اما اصحابنا فالجواز عندهم ظاهر لان المعصوم قائل بذلك القول
فصيرورة الباقين الى قوله واجب ويكون اجماعهم واما الجمهور فقد احتجوا عليه بان
ذلك واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا عند وفاة الرسول صلى الله عليه وآله
في موضع دفنه ثم اتفقوا على قول امير المؤمنين صلوات الله عليه في دفنه في موضع
قبضه صلوات الله عليه وآله واختلفوا في وجوب الغسل من التقاء الختانين ثم اتفقوا
على وجوبه واختلفوا في بيع امهات الاولاد ثم اتفق التابعون على منعه وفي قتال مانع
الزكوة ثم اتفقوا على جوازه واما الثاني فظاهر ولانه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه
ما تقدم احتج المانع بان الطائفتين جميعا اجمعوا على جواز اخذ المجتهد باي القولين
شاء اذا ادى اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما فاما ان يكون الاجماع حقين فيلزم

في

باحرى

في
واختلفوا

الثاني ما سبق في الاول وقد تقدم استقصاؤه اولا فيلزم الاجماع على الخطأ وانه محال والجواب
الاجماع على جواز الاخذ باي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق على احدهما او على غيرهما
عند من يجوزه فاذا حصل زال الشرط فلذلك الاجماع لزواله والشرط على المانع من الاجماع
على التخيير كيف ولا واحدة من الطائفتين توجب الاخذ بقوليهما وتوهم ان الامر على
الخطأ الثالث اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين هل يجوز ان يجمع من بعدهم على احد
ذينك القولين ويكون اجماعا الحق فالمقرر ومنع منه احمد بن حنبل والصيرفي والاشعري
والجويني والغزالي واختاره اصحابنا والمعتزلة واكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة لنا
ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن فانا نعلم عدم امتناع مصير احد المجتهدين الى ما صار
اليه الآخر لظهوره له واذا جاز في الواحد جاز في الجميع والعلم بذلك ضروري ويقع
يكون حجة لشمول ادلة الاجماع له احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان تنازعتم في
شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى كتاب الله عند التنازع وهو حاصل
لان مخالفي الاتفاق في حال الاجماع التنازع فيما تقدم الثاني اختلاف اهل العصر الاول
على القولين يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بايهما شاء ولو انعقد الاجماع في العصر الثاني
على احدهما تدافع الاجماعات وانه محال الثالث لو كان قول اهل العصر الثاني حجة لكان
قول احدى الطائفتين حجة عند موت الاخرى والتالي باطل لان الموت لا يصير قول الحي
حجة والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع العصر الثاني حجة اما الاخذ بدليل فيكون
خطأ او لدليل وهو حجة والا لم يخف على اهل العصر الاول الخامس اهل العصر الاول
لما اختلفوا على القولين لم يمكن القطع بالحكم المفروض وقوع الاجماع عليه قولا لاحدهما
فيكون القطع به قولا ثالثا وقد تقدم المنع منه وغير محال كون القائلين من اهل
العصر الاول قاطعين به والجواب عن الاول ان الشرط في الرد الى الله والرسول
التنازع والتقدير ارتفاعه وارتفاع الشرط يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدم
سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني رد الى الله والرسول لان وجوب اتباعه مستفاد

من الكتاب

حجة لو نهض كل المؤمنين صح وهو باطل هنا الرابع لو تعلق اجماع اهل العصر الثاني صح

١٧٨

من الكتاب والمفروض ان الثاني تقدم من ان الاجماع على التخيير مشروط ببقاء الخلاف وعن
الخلاف فاذا زال الخلاف والمصنف لم يرتض بهذا الجواب وقال ان ذلك يقتضي ان الاجماع مطلقا
لا يمكن ان يقال ان وجوب اتباع الاجماع الوحداني مشروط بعدم ظهور وجه القول الثاني
له فاذا ظهر الوجه زال وجوب اتباع ذلك الاجماع لزوال الشرط فان قلت هذا وان
كان جائزا عقلا الا انه غير جائز من حيث وقوع الاجماع على انتفاء اشتراط الاجماع الوحداني به
قلت اجماعهم على انتفاء الاشتراط جاز كونه مشروطا بذلك لا جائز في الاول ثم اجاب
بالمنع من اجماع الطائفتين على التخيير وذلك لان كلا منهما توهم ان الحق قولها وانتفى
القول بقولها وكيف يجوز الاخذ بقول مخالفها لما تقدم وعن الثالث بتسليم موت احدى الطائفتين
وبقاء الاخرى وتصيير قول الباقين لان اجماعهم من ادلة الاجماع فالموت والله لا كانت
حجة تصيير قول الطائفة الباقية لا ان مقتضى لذلك فان قلت يجوز موت المحقين فيبطل
قول المحقين سوا قلت لا نسلم جواز موت المحقين باجمعهم قبل مصير المخطئين الى الحكم
وعن الرابع ان اجماعهم لدليل يجوز خفاؤه عن بعض اهل العصر الاول عن الالا وعن الخامس
ان احداث قول ثالث لا يتضمن رفع ما اجمعوا عليه مطلقا جائز كما تقدم وهنا كذلك و اجماعهم
على احد ذينك القولين لا يتعين مشروط بعدم الاتفاق فاذا زال الشرط زال هو كما تقدم و
قد مر لنا وجهه البحث الرابع اذا مات احد القسمين صار القسم الثاني كل الامة وكان
الامر بعدها ولو رجع احدهما الى القول الآخر كان اجماعا ويجيء ما كنا له الطائفتين
والقولين عند الجمهور لا عندنا وانقراض العصر غير شرط لعموم الادلة ولعدم انعقاد الاجماع
لو شرط والبحث والتأمل انما يصح مع الخلاف لا مع الاجماع ونقل الاجماع بخبر الواحد جائز
لوجوب العمل لحصول الظن معه   قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اذا انقسم اهل
العصر الى قسمين لا يزيد ما يقول والقسم خلاف الآخر ثم مات احد ذينك القسمين وبقي
الآخر كان ذلك اجماعا ويصح الاتباع لنا على قولنا ظاهر لوجوب كون المعصوم في
القسم الباقي واما على قول الجمهور فلان القسم الثاني كل المؤمنين فيندرج تحت عموم

الاتفاق بعد وكذلك اذا كفر احدهما كان قول الباقي هو الحق اما عندنا فلما سبق ان الحق على
المعصوم فيجب كونه في القسم الآخر واما على رأي الجمهور فلان القسم الثاني صار كل المؤمنين
حينئذ وشاهد له الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الآخر كان اجماعا ايضا لما تقدم الثالثة
هل يجوز تعاكس الطائفتين اللتين انقسم جميع المؤمنين اليهما في القول في المسئلتين
بان تقول الاولى بالحكم في احديهما بقول الثانية والثانية بقول الاولى منع منه اصحابنا
وهو ظاهر لان المعصوم في احدهما فالحق معها وقول الاخرى باطل في تفصيل قول المعصوم
به واما الجمهور فجوزه الاكثر منهم لان كلا منهما انما خالف بعض المؤمنين وهو غير ممنوع
منه وتردد بعضهم في ذلك وهو مبني على انه هل يجوز تخطئة كل الامة في المسئلة الواحدة
على البدل فمن جوزه جوز التعاكس في القول ومن منعه منع منه الثالثة انقراض اهل
العصر اعني المجمعين غير شرط في كون اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين
اما على قولنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في اقوال المجمعين سواء انقرضوا
او لم ينقرضوا واما على قول الجمهور فلان الموجودين هم كل المؤمنين فيكون قولهم اجماعا
ولا اتباع لانه داخل تحت عموم ادلة الاجماع ولان انقراض المجمعين لو كان شرطا في كون اجماعهم
حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد حدث في زمن الصحابة من التابعين جماعة مجتهدون وح
يجوز لهم مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم ولا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين
كالكلام في الصحابة فانه لم ينقرض التابعون حتى تجدد من تابع التابعين مجتهدون
لا يتحقق اجماع التابعين مع مخالفتهم وهلم جرا احتج المخالف بان المجتهد ما لم يمت
يكون مستقلا بالبحث والنظر والتأمل والفحص عن مآخذ الاحكام فربما يتغير اجتهاده
ويرجع عن قوله الى غيره ولا يستقر له قول الا بعد وفاته والجواب ان النظر والتأمل
في المسئلة انما يكون مع بقاء الخلاف اما مع تحقق الاجماع فلا لان الاجماع دليل قطعي
فلا يرجع عنه بالاجتهاد الرابعة الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة وهو اختيار جماعة
من الشافعية والحنفية والحنابلة ومنعه جماعة من الحنفية والغزالي لنا ان ظن وجوب

العمل

١٧٩

العمل بسماعه حاصل فيكون العمل به واجبا دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجج فجاز التمسك بمظنونه
كما يتمسك بمعلومه قياسا على السنة بجامع تحصيل دفع الضرر المظنون   قدس سره البحث الخامس
قول البعض وسكوت البعض عن الانكار ليس باجماع لاحتمال السكوت عدم الاجتهاد او تردده او كونه ممن
يعتقد اصابة كل مجتهد او حصول مانع من اظهار معتقده او انتظار وقت الانكار او ظن عدم
القبول او خوف او ظن قيام غيره مقامه في الانكار او اعتقاده تصغيره فليس بحجة احتج الجبائي
على انه حجة بعد العصر بان العادة جارية بالانكار او اظهار ما يعتقده من القول مع عدم التقية
هنا والا لاشتهر والجواب المنع من العادة وكذا اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف
واذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تأويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال بآخر او ذكر تأويل لا يستلزم
عدم التأويل الاول فلو تأول الاولون المشترك باحد معنييه لم يكن لاهل العصر الثاني تأويله
بالمعنى الآخر   هذا البحث مشتمل على مسائل مشتركة في انها ليست اجماعا وادخلت فيه كما ان الذي
يشتمل على مسائل مشتركة في انها اجماع ... عنه وهي ثلاثة الاولى اذا قال بعض اهل العصر قولا
وكان الباقون حاضرين عالمين به سكتوا ولم ينكروا هل يكون ذلك اجماعا وحجة قال الشافعي لا وقال
الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وزعم ابنه ابو هاشم انه ليس اجماعا لكنه حجة وقال ابو
هريرة قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا وحجة والحق ان
القائل ان كان معصوما كان حجة والا فلا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان السكوت يحتمل ان يكون
للرضا وان يكون لغيره ومتى كان كذلك لم يتحقق العلم بالموافقة وفي الحجة اما الاول فلان سكوت
الساكت يحتمل ان يكون لعدم الاجتهاد في المسئلة او انه اجتهد ولم يؤده اجتهاده الى الحكم
المذكور وسكت عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او لم يحصل له مانع
منه ومن اظهاره مذهبه من خوف او تقية او كان ينتظر فرصة التمكن من الانكار ولا يرى المبادرة
اليه مصلحة او اعتقد عدم تأثير انكاره او غلب على ظنه قيام غيره مقامه في الانكار فسقط
عنه لانه من الواجبات على الكفاية او اعتقد ان ذلك القول خطأ لكنه من الصغائر وهي تقع
مكفرة فلا يجب انكارها على فاعلها واما الثاني فلان السكوت عن الانكار اعم من الموافقة

اخر

الى لا يتحقق الاجماع الا معها بل لا بد من عدم المخالف والعام لا يدل على الخاص ومن هنا قال الشافعي لا ينسب الى ساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهدين اذا تفكروا في مسئلة زمانا طويلا واعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها اظهروه الا ان يكون هناك خوف او تقية ولو تحقق الخوف والتقية لظهر واشتهر وما لم يظهر خلاف القول المذكور ولم يظهر الخوف ولا التقية علمنا حصول الموافقة والجواب المنع من جريان العادة بذلك وايضا فاللازم من تجويز التقية وشبههما انما هو عدم اعتقادهم خلاف القول المنتشر فيهم ولا يلزم من عدم اعتقادهم خلافه الموافقة في اعتقاده احتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف والجواب المنع من ذلك احتج ابن ابي هريرة بانا نحضر مجالس الحكام فنجدهم يحكمون بما يخالف مذهبنا ولا ننكر عليهم فاما اذا لم يكونوا حكاما فلا بد وان ننكر ذلك ولا نسكت الا لرضا فيكون ح اجماعا ولا يخفى عليك ضعف هذا الكلام مع تحقق ما تقدم التاسعة اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف لم يكن اجماعا ولا حجة اذا لم يكن القائل معصوما لاحتمال ذهول المجتهدين بحيث عنه ولا يكون لهم قول يوافقه فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل السالم عن معارضة ادلة الاجماع العاشرة اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا لآية او لخبر حديث فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال بآخر او ذكر تاويل آخر الحق نعم اما الدليل فلان المجتهدين في كل عصر يتفكرون ويستنبطون كثيرا من الادلة والحجج على الاحكام المستدل عليها قبل من دونهم ولو كان اجماعا واما التاويل فاذا لم يلزم من التاويل الثاني القدح في الاول جاز عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولان العلماء في كل وقت يستخرجون وجوها من التاويل ولم ينكر عليه فكان ذلك اجماعا اما اذا كان التاويل الثاني منافيا للاول واتفقوا على بطلانه فانه لا يجوز لاستلزامه تخطية اجماعهم السابق فلو تاول الاولون اللفظ المشترك باحد معنييه لم يجز لمن بعدهم حمله على المعنى الآخر لان المعنيين ان تنافيا لزم تخطية التاويل الاول وهو مخالف لوقوع الاجماع عليه وان لم يتنافيا فكذلك لما تقدم من عدم جواز [حمل] اللفظ المشترك في كلا معنييه ولا يقال لم لا يجوز ان يكون الشارع قد اراد الاخر لانا نقول لان الاجماع منعقد على خلافه

[illegible] البحث السادس ان اجماع العترة حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس

واللفظ المشترك لا يراد به كلا معنييه وغايته [illegible] المرة الاولى احد المعنيين [illegible]

اهل البيت

اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولما نزلت هذه الآية اخذ رسول الله صلعم كساء ووضعه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة الست من اهل البيت فقال انك على خير ولفظ الرجس فيكون منفيا عنهم وقوله صلعم اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولانهم اعرف بالاحكام لاستفادتهم من مهابط الوحي وهم علماء شاهدوا مهبطه والنبوة فيهم ومنهم ملازمين لهم [illegible] واقفوا كذلك وعاشروهم لم [illegible] من غيرهم فهم اعرف بالاحكام وهم عن الخطأ ابعد وحمل الآية على الزوجات باطل لمخالفته الخبر المتواتر من لفظ النساء ولانه لو كان كذلك لقال عنكن ولان نفي حقيقة الرجس يقتضي نفي جزئياته لانه جمع مع تاكيد التطهير وهو غير ثابت في حق الزوجات لوقوع الذنب منهن ولم يبق لها محل سوى المعصومين وهم من ذكرناه اذ لا قائل بغيرهم ولان نفي الرجس عن اهل البيت يقتضي نفيه عمن ذكرنا انهم من اهل البيت اجماعا ولا قائل بقصره على الزوجات اجماع العترة اي اهل البيت ح حجة عندنا وعند الزيدية خلافا للباقين لنا وجوه الاول قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطأ رجس فيكون منفيا عنهم وقد اكد ذلك بلفظة انما الموضوعة للحصر واللام المؤكدة وقوله ليذهب والاتيان بلفظة الاذهاب الدال على ازالة الرجس بالكلية والا بلفظ الرجس الدال على نفي حقيقته المستلزم نفيها نفي كل فرد من افرادها وتقديم لفظ عنكم على الرجس الدال على شدة العناية والعدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بالامر الشامل لهم تفخيما لهم والمدح على جهة الاختصاص بقوله اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه عن كل رجس وتاكيد ذلك بمصدره وهو قوله تطهيرا والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين لان النبي صلعم لما نزلت هذه الآية اخذ كساء ولفه عليه وعليهم وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة يا رسول الله الست من اهل البيت فقال لها انك على خير ولان لفظة انما للحصر عرفا ولغة فظاهر الآية يدل على انه تعالى ما اراده الا نفي الرجس عن اهل البيت [illegible] ثم يريد اذهاب الرجس عن كل احد فيحمل لفظ الارادة على مجازه وهو ازالة الرجس لان الارادة سبب واطلاق لفظ السبب على المسبب احسن وجوه المجاز ولان الرجس عبارة عن [illegible]

بمنزلة الآية الدالة على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين ع
فحمل الآية على غيرهم خرق للاجماع والخطاء في الحكم رجس فيكون منفيا عنهم ع الثاني النقل المتواتر من
قوله ع اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض حصر التمسك به الذي يتحقق معه نفي الضلال المؤبد فيهما وليس [illegible] فلولم
توقفه على انضمام الكتاب اليه كما هو ثابت في عكسه ولانه لو كان كذلك لم يكن لهم مزية من عدا الا [illegible]
فكان قولهم وحده حجة وهو المطلوب الثالث اهل البيت ع اعرف من غيرهم بالاحكام لانها متلقاة
من الوحي وهم مهبطه والنبوة منهم وفيهم وهم ملازمون له مشاهدون افعاله ص في سائر اوقاته معاشرون
ومجاورون وهو عليه السلام يشاهدهم ويشاهد افعالهم واحوالهم ويواجههم بالخطاب على وجه
الاختصاص في اكثر الاوقات والاحوال ومن هذه حاله فهو اعرف بالاحكام من غيره فيمتنع خلافه ومعظم
اعترض على الاول بان الآية ظاهرة في ازواجه ع لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن وايضا
فان لفظ الرجس المنفي لا يدل على نفي كل رجس لانه ليس للاستغراق على ما تقدم وعلى الثاني انه
خبر واحد والامامية لا يجعلونه حجة وعلى الثالث انه منقوض بالزوجات فانهن كن اعظم اختصاصا
اوقاتا والجواب عن الاول ان حملها على الازواج باطل من وجوه احدها انه يجب ان يقول عنكن
ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن وثانيها بانه ع بلف الكساء على امير المؤمنين وفاطمة
والحسن والحسين ع وعدم اجابة ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت بل عدل عن ذلك
وقال انك على خير وثالثها ان المراد بالآية يجب كونه معصوما على ما تقدم والزوجات لسن
بمعصومات اتفاقا وقد وقع الخطاء من اكثرهن اجماعا ولان نفي الرجس عمن ذكرنا ثابت اتفاقا
لانهم اما كل المراد من اهل البيت كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب الخصم اذ لا قائل بقصره
على الزوجات واللام في الرجس اما للاستغراق فثبت المطلوب او للعهد ولم يسبق ذكر الرجس فيبقى
الجنس المعرف الماهية والطبيعة التي اذا انتفت انتفى كل جزئياتها اذ لو ثبت شيء من جزئياتها لما
ارتفعت للزوم وجود الكلي بوجود جزئه والمرفع وعن الثاني ان الخبر المذكور متواتر وقد اتفقت
الامة على صحة نقله اما الاستدلال به على حجية اجماعهم واما على فضلهم وعن الثالث انا الفرق بين

اهل البيت

اهل البيت ع وبين الزوجات ع فان حرص النبي ص على تكميلهم بالمعارف والعلوم اعظم من حرصه على
تكميل الزوجات اذ من المعلوم ان كل عاقل يحرص على تكميل ذريته واولاده لا على الزوجات وايضا
فان حرص الزوجات على مطالب الشهوة وما لا ينفر الطبع منه المختص بهن من الاستمتاع وما يجري مجراه
من الانس بخلاف اهل البيت ع فان حرصهم على ما لا بد منه الوصول الى التعلم والاستكمال
وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل العلمية والعملية كما قال امير المؤمنين ع علمني رسول
الله ص الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب   قدس الله روحه البحث
السابع اجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن فيهم
لم يعتد بقولهم والا فالحجة في قوله ع وحجة مالك بقوله ع ان المدينة لتنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد لا يدل على الخطاء ممنوع اولا ولنفي دلالة ثانيا لاحتمال ذلك في
زمانه وعدم عمومه بعده واجماع المشايخ الثلاثة والشيخين ليس بحجة لعدم تناول الادلة
لهم واجماع الصحابة مع مخالفتهم [illegible] ليس بحجة لانهم
رجعوا الى [illegible] فلو كانت خطاء لما رجعوا اليهما ولانا [illegible] لدخول المعصوم فيهم
اقول الناس [illegible] ان اجماع اهل المدينة بمجرد اهل المدينة ليس بحجة خلافا لمالك لنا انهم
بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع لانها بلفظ المؤمنين ولفظ الامة
وبعض المؤمنين وبعض الامة ليس [illegible] اصل عدم كون اجماعهم حجة
سليما عن معارضة الادلة نعم لو كان المعصوم فيهم اي في المجتهدين كان اجماعهم حجة لكن لا باعتبار
كونهم اهل المدينة والا لما كان اجماعهم عند كونهم في غيرها حجة وهو باطل اتفاقا احتج
مالك بقوله ع ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون
منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل النقل المعتبر [illegible] نقول
عليها سلمناه لكنه خبر واحد فلا يتمسك به في العلميات سلمنا لكنه لا يدل على [illegible]
ان يكون مختصا بزمانه ع ويكون المراد بالخبث الكفار ومنع من كون الخطاء في الاجتهاد
وعدم العلم بكونه خطاء خبثا خصوصا على قول من يصوب كل مجتهد سلمنا لكن الخبر [illegible] الظاهر

اجماعا لانه من المعلوم استبطان جماعة من المنافقين والعصاة واهل الفسق بها الى آخر اعمارهم
والحوادث الخفية انتج فالمراد به والله اعلم المبالغة في مدح الامة والترغيب في المهاجرة اليها
في زمانه صلى الله عليه وآله واستيطانها لما فيها من البركة والشرف واما اجماع الخلفاء الاربعة فهو حجة
عندنا لان امير المؤمنين عليه السلام فيهم وهو معصوم فلا يتطرق الخطأ الى اجماعهم واما الجمهور فقال
بعضهم يكون حجة حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي ابي حازم من الحنفية ولهذا لم يعتبر خلاف
زيد بن ثابت في توريث اولى الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت المال المقتصد
وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاه وكتبه الى الآفاق وهو منقول عن احمد بن حنبل
واحتج على ذلك بقوله صلى الله عليه وآله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي واما اجماع المشايخ
المشتهرة اعني ابا بكر وعمر وعثمان واجماع الشيخين الاولين فليس بحجة اما عندنا فظاهر
لان الاجماع اما ان يكون حجة اذا اشتمل على قول المعصوم ولا واحد من المشتهرة المذكورين
بمعصوم اجماعا فلا يكون قولهم حجة واما الجمهور فالاكثرون منهم على انه ليس بحجة لانه بعض
المؤمنين وبعض الامة فلا يتناوله ادلة الاجماع وقال بعضهم انه حجة لقوله صلى الله عليه وآله اقتدوا
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واستضعف المؤمنون هذا الخبر وباحتمال ان يراد
قوم من العوام المقلدين بذلك الخطاب وبالمعارض بقوله صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم واما اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد
فقال قوم بحجيته والاكثرون على خلافه واحتج الاولون بقوله صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم ولو انفق غيرهم ملاء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم واذا كان
الاهتداء يحصل بالاقتداء باحدهم كان بالجميع اولى والجواب ان الخبر انما يدل على فضلهم
وعلو شرفهم وشرفهم بمصاحبته صلى الله عليه وآله لا على ان اجماعهم حجة ولجواز كون المشافهة خطابا
قوما من اهل التقليد وسوغ لهم تقليد من شاؤوا من الصحابة المجتهدين ولا
يمكن حمل الخبر على ظاهره من ان الاهتداء لازم للاقتداء باحدهم لتحقق وتنازعهم
احتج الآخرون بان الصحابة رجعوا الى اقوال التابعين ولو كان باطلا لما جاز لهم ذلك

اما الاول فلما روي عن ابن عمر انه سئل عن فريضة فقال اسألوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها ومن انس
بن مالك انه سئل عن شيء فقال اسألوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن
عباس عن نذر ذبح الولد فاشار الى مسروق فلما اتاه السائل بجواب فتابعه عليه وغير ذلك واما الثاني
فلم وقيل نقل ان مرتبه عن حجة اجماع الصحابة لا يوجب بطلان قول التابعين مطلقا بل القول المخالف لهم
ورجوع الصحابة اليهم في هذه المسائل لم يكن بعد اجماعهم على خلاف ما افتى به التابعون بل الظاهر
انهم لم يجتهدوا وفي تلك المسائل سلمنا لكن لا نسلم رجوع مجموع الصحابة الى اقوال التابعين والجماعة
المذكورون بعض الصحابة وليسوا معصومين فجاز عليهم الخطأ برجوعهم والحسن عليه السلام من سادات
الصحابة لا من التابعين ولانا نقول هذا للامامية لانه معصوم وموجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة
والقول المخالف لقولهم باطلا قدس سره بحث الثامن الاجماع انما هو حجة عند الامامية
لقول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت وكان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجل الاول
الاجماع واما الجمهور فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة
في مسائل الاصول فان كفروا بالمخالفة لم يعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على
كفرهم في تلك المسائل لان خروجهم من الاجماع متوقف على كفرهم في تلك المسائل فاثباته بها
خاصة دور وان لم يكفروا لم ينعقد الاجماع بدونهم لانه من عداهم بعض المؤمنين فيعتبر منهم
قوله العصمة لانهم مؤمنون ولا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين لانه من عداهم بعض المؤمنين
واحتج ابو بكر الرازي والخياط والطبري بان المؤمنين يصدق عليهم مع خروج الواحد
والاثنين كالاسود والثور الابيض والعبرة بالاجماع هو الاول لجائز والثاني معلوم في زمن الصحابة
لصيانتهم وفي هذا البحث مسئلتان الاولى في ان الاجماع مع مخالفة المخطئين
من اهل القبلة في مسائل الاصول هل هو حجة ام لا الحق عندنا انه حجة لان المعصوم غير
داخل في المخطئين والا لما كان معصوما فيكون داخلا في الباقين فيكون قولهم حجة اذ العبرة
عندنا انما هو بقول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت وكان قول المعصوم في جملة اقوالها
فاجماعها حجة لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى لو تميز قول المعصوم من قول الباقين

فعلى م

فيعتبر

في البرهة

كان حجة وكان ما عداه من الافعال المخالفة باطلا ولما الجمهور فقالوا الاجماع اما ان يكون مخالفة موجبا للكفر ومخرجا من الايمان اولا فان كان الاول لم يعتد بقوله وكان اجماع من عداه حجة لانهم كل المؤمنين حينئذ ولانه لو لم ادلة الاجماع لكن لا يعتبر الاستدلال باجماعنا على كفرهم لانا نكون باجماعنا حجة الا يتوقف على انحصار المؤمنين فينا وهو انما يتم بكفرهم فلو استفيد كفرهم من تلك المسالة من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني لم ينعقد الاجماع من دونهم لان من عداهم بعض المؤمنين اذ العصيان لا يخرجهم من الايمان فلا يتناولهم ادلة الاجماع فلا يكون حجة والحق ان يقال انهما من خطاء كل واحد من مخطئي الامة في مسئلة لم يعتد بهم وكان اجماع من عداهم حجة والا فلا

الثاني هل يتم الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون احتج الاولون ان لفظ المؤمنين والامة يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كما يصدق على الزنجي انه اسود مع بياض اسنانه واظفاره ولانه لو اعتبر مخالفة الواحد او الاثنين لتعذر علينا العلم بتحقق الاجماع لانه لا يمكننا ان نقطع في شيء من الاجماعات بانتفاء مخالفة واحد او اثنين والجواب من الاول بالمنع من صدق المؤمنين والامة عليهم على سبيل الحقيقة وكيف واللفظ موضوع للجميع فلو كان حقيقة في البعض وان لزم الاشتراك المخالف للاصل وصدق الاسود على الزنجي مجاز بدليل صحة قولنا انه ليس باسود كله بل بعضه كما يقال هو اسود ليس كل المؤمنين بل بعضهم ولانه يصح استثناء ذلك الواحد والاثنين فيقال اجمع المؤمنون الا فلانا وفلانا كما يقال هذا الزنجي اسود الا الظفر والاسنان وعن الثاني انه ذلك غير متعذر في زمن الصحابة لقلة المؤمنين حينئذ وانحصارهم وضبطهم قدس سره

البحث التاسع في جواز انعقاد الاجماع لا عن دليل او امارة والاكان خطاء والقائلون منع المخالفة وترك البحث عن الدليل ومنع المواضاة ولجرم الحكام ان سلم الاجماع فلا دليل لم ينقل وعدم العلم لا يدل على العدم والامارة جاز ان تكون ظاهرة فيتفق الاجماع بها ولا يجب من موافقة الاجماع الجزم عند من خلافا لابي عبد الله

اكثر الناس على انه

حصول الاجماع لا عن دليل او امارة وقال قوم يجوز حصوله من غير بحث والاتفاق لعجز الاولين بان قول الدين بغير دليل ولا امارة خطاء اتفاقا فلو ان اتفقوا على ما لا دليل عليه فلو اتفقوا عليه لكانوا مجتمعين على الخطاء وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض المصنف في النهاية بان المراد من الخطاء ان كان مخالفة ما اتفقوا عليه لحكم الله ثم هو ممنوع لجواز كونه هو الحكم الذي وجب فيه وان لا عبارة عنه بالقول من غير دليل لم نسلم المنافي وفيه نظر فان المراد من الخطاء المنهي عنه المنافي للمشارع لكنا نتفق عليه لكل المشارع انه هل يمكن وقوع الاجماع على هذا الوجه ام لا واحتج الاخرون بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل او امارة لكان ذلك الدليل والامارة هو الحجة فلا يبقى للاجماع فائدة ولان الاجماع لا عن دليل ولا امارة عادي فيكون جائزا اما الاول فلا حاجة الى بيع المواضاة واجرة الحمام من غير دليل ولا امارة واما الثاني فظاهر والجواب عن الاول المنع من عدم فائدة الاجماع حينئذ فانه يفيد العلم بوجود الدليل على ذلك الحكم في الجملة ويغني عن البحث عن المنقول وقطع النظر في تفصيله لدلالته وتقويته على ما يعارضه من الادلة وايضا لا يلزم من انتفاء فائدته انتفاؤه لانه قد يقع اتفاقا وان كان من غير دليل الى المجيب ولان الاجماع قصر المجتهدين اليه وعن الثاني المنع من تحقق الاجماع على بيع المواضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لانم انه لم يقولوا انه لا عن دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك لانا نلتزم ان تقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا امارة عليهما لان ذلك لا يوجب نفيهما فان عدم نقلهما الينا لا يدل على عدمهما لجواز تحققهما والاستغناء عن نقلهما بالاجماع عليهما اذ مع الاجماع عليهما او نقلهما الينا ذكروا وعدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه ثم ان القائلين بانه لا يتحقق الاجماع الا عن دليل اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة من قياس او اجتهاد فمنع منه الامامية وداود من اهل الظاهر ومحمد بن جرير الطبري وجوزه الباقون اما الامامية فلان الامام عندهم لا يوجد من قول المعصوم وهو لا يكون الا عن دليل قطعي واما داود فهو اقتصر على ما على كمال بان القياس ليس حجة واما محمد بن جرير فانه تبع ان يجمعوا الامارة مع اختلاف لانه لا يمكن اجتماعهم في الوقت الواحد على قياس واحد من القياس والمتعلق بالامارة الواضحة والجواب ان الامارة جاز ان تكون ظاهرة فيجتمع الكل على مقتضاها مع ان ذلك منقوض باتفاق الشافعي والحنفية

الجزم

المنقول

الاجتماع

الذي مذهب

على مذهب ابي حنيفة والعراقيين انا بعد اشتراط الصعوبة فكيف الاجماع اذ الاكثر موافقا لخبره اعلى ان ذلك الاجماع
لاجل الخبر والحق ان ذلك غير واجب لامكان صدوره عن دليل معارض له ثم يحصل النقل به فلا يكون ثبت
الدلالة للاجماع من ماخذ والاصل عدم غير هذا الخبر فتعين هو لذلك   قد سلف وبعد البحث العاشر
لا يشترط في الاجماع قول كل الامة من زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى يوم القيمة والا لانتفت فائدته ولا قول
الاطفال لان آية المشاقة تدل على اتباع المؤمنين وكذا الاخبار لان لفظ الامة ينصرف الينا
ولا قول العوام لانه قول بلا علم لا دليل فيكون خطاء ولو لا قول العلماء خطاء لزم الاجماع على الخطاء
ولا عبرة بقول المجتهدين فيما اجمعوا عليه في غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه وبالعكس
ولا بقول الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه عامي ويعتبر قول الاصولي
المتمكن من الاجتهاد وان لم يحفظ الاحكام لتمكنه من معرفة الخطاء والصواب   لا يعتبر في الاجماع
اتفاق امة محمد صلى الله عليه وسلم من زمانه الى يوم القيمة لان الادلة الدالة على حقيقة الاجماع دالة على الاستدلال
به وذلك الاستدلال ان كان قبل يوم القيمة لم يتحقق الاجماع على هذا التقرير ولان المجمعين
ح بعض الامة لجواز تجدد الاخرين بعد المجمعين وان كان بعده كان محالا لانقطاع التكليف
المقتضي للاستغناء عن الاستدلال ولا عبرة في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فظاهر لان الاجماع
انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف على من انفرد عنه سواء كان الغير مسلما او كافرا واما الجمهور
فلان آية المشاقة دلت على وجوب اتباع المؤمنين وسائر الادلة الدالة على وجوب اتباع الامة
والمفهوم من الامة في عرف شرعنا الذين قبلوا دين النبي صلى الله عليه وسلم فيجب حمل اللفظ عليه وح لا يعتبر
قول الكفار لخروجهم عن المؤمنين والامة اما العوام من المؤمنين الذين ليسوا من اهل الاجتهاد
فهل يعتبر قولهم في الاجماع قال القاضي ابو بكر نعم لان ادلة الاجماع انما اقتضت وجوب اتباع
كل المؤمنين او كل الامة والعوام من جملتهم وقال الباقون لا لان قول العوام حكم في الدين
بغير دليل ولا امارة فيكون خطاء فلو جاز ان يكون قول المجتهدين الباقين خطاء لزم تخطئة
كل الامة في مسئلة ولحقه وان كان الخطاء من جهتين اذ خطاء العوام انما هو في اقدامهم على القول
بالحكم فيها بغير دليل ولا امارة وخطاء المجتهدين في عدم اصابتهم حكم الله تعالى والحكم فيها

بخلافه

بخلافه والنزاع ولعل ان من جملة احداث القول الثالث ويلزم ان المصيب من المجتهدين المختلفين واحد خاصة
يمنع استحقاق اللازم ويلزم تخطئة كل الامة في مسئلة واحدة من جهة ولعدم اذ التقدير هذا فالمعتبر
في كل فن انما هو اجماع المجتهدين في ذلك الفن فالكلام في المسائل الكلامية ولا عبرة باجماعهم في مسائل الفقه
اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد وبالعكس لان كل واحد منهم حاله عامي بالنسبة الى الفن الذي لم يتمكن
من الاجتهاد فيه ولانه قد تقدم ان قول العوام غير معتبر في الاجماع واما الحافظ للاحكام والمذاهب
اذا لم يكن له قوة الاجتهاد فالاكثر ان قوله غير معتبر لانه لما كان قاصرا عن استنباط الاحكام من
ماخذها واقفا دون معرفة صحيحها من فاسدها كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا واما الفقيه
الاصولي البالغ رتبة الاجتهاد في الفقه فان خلافه معتبر في المسائل الفقهية وان لم يكن حافظا
للاحكام خلافا لقوم لانه متمكن ان يسلك استنباط الاحكام الشرعية من اصولها والتمييز بين الصواب
والخطاء من الاقوال فوجب اعتبار قوله كغيره من المجتهدين   قد سلف وبعد البحث الحادي عشر
لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين لنا ان الادلة من الاجماع ولا كونهم صحابة لان قول التابعين
سبيل المؤمنين واحتجاج الظاهرية بان الخطاب معنا ولهم وبانه عصمهم وبان قول
اهل العصر الثاني ان لم يكن له دليل فهو خطاء وان كان له دليل لم يخف عن الصحابة وبان
اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيما لم يجمعوا عليه ضعيف لاقتضائه سقوط الاجماع
بموت واحد وانهم لا يقولون به وعدم الضبط ينافي الفرض لانا فرضنا الاجماع وظفر التابعي
بالدليل لوقوع الواقعة معهم فحسب ولم يقع في زمن الصحابة وبان الاجماع على الاجتهاد
مشروط بعدم الاتفاق   لا يشترط في المجمعين ان يبلغوا عدد التواتر اما عندنا فظاهر
لان الحجة في قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره سواء قل او كثر واما الجمهور فلان ادلة الاجماع تتناول
المؤمنين والامة وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ المؤمنون والعياذ بالله من الكثرة الى الاثنين
يصدق عليهم المؤمنون والامة فيكون قولهم حجة عملا بمقتضاها اما لو انحصر في واحد هل يكون
قوله حجة قال قوم نعم لان اسم الامة قد يصدق على الواحد لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقال الاخرون
لا لان الاجماع مشعر بالاجتماع وهو لا يتحقق في الواحد وهل يشترط ان يكونوا صحابة

ولكن الغير وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا اعتبر اجماع المجتهدين فيه

يجب ان لا يكون اجتماعهم حجة قال داود الظاهري وشايعوه نعم وانكره الباقون وهو الحق اما على قو
لنا فظلم لانه حجة في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان الاعيان التكليف واما الجمهور فاحتجوا عليه بان اجماع
التابعين سبيل المؤمنين فيجب اتباعه عملا بمقتضى آية المشاقة ولنحو ما كان صحيح الاول ان
الاجماع اما لمناول الصحابة وغيرهم فلا يكون اجماعهم حجة اما الاول فلان قوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس خطابا مشافهة لا يتناول الا الحاضرين الموجودين
بالخطاب وهم الصحابة وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين كذلك لانه لم يوجد ليس من المؤمنين عند نزول
الآية الا من كان موجودا حال نزولها وكذا قوله ع لا تجتمع امتي على الخطأ واما الثاني فلا مساواة عدم حجية
اجماعهم السابقين تساويها في الادلة الثاني الاجماع لا يتحقق الا باتفاق كل المجتهدين والعلم به لا يتوقف
على ضبطهم ومعرفتهم وهو انما يكون في زمن الصحابة اما بعدهم فلا لانتشارهم في مشارق الارض
ومغاربها الثالث اجماع من بعد الصحابة ان كان لا لدليل كان خطأ وان كان لدليل فاما ان يكون
قياسا او نصا والاول باطل لان القياس ليس بحجة عند الكل فلا يكون طريق الاجماع الكل والثاني
باطل ايضا لانه لو كان هناك نص لما خفي عن الصحابة ولكانوا اولى بنقله ولما لم يتحقق
ذلك علمنا انتفاءه الرابع ان الصحابة اجمعوا على ان كل مسئلة لم يجمعوا على حكمها فهي محل الاجتهاد فلو
اجمع التابعون عليها وكان اجماعهم حجة خرجت عن كونها محلا للاجتهاد فيتناقض الاجماعان والجواب
عن الخامس عن الاول انه لو صح لزم من موت واحد من تلك الحاضرين وقت نزول الآية الاولى
ان لا يكون اجماع الباقين حجة والخصم موافق على بطلانه وايضا فان كثيرا من معتبري التابعين
المشافهين بالخطاب مات قبل وفات الرسول ع والاجماع لا يعتبر الا بعدها فعلى ما تقدم فلا يكون
حجة مطلقا وعن الثاني انما ذكرتموه يأتي بما فرضناه وهو حصول الاجماع اذ الكلام في كونه حجة
انما يكون بعد تحققه وعن الثالث بالمنع من الملازمة لجواز خفاء النقل وعلى الثاني عن بعض التابعين
وظهوره للتابعين لاختصاصهم بوقوع الواقعة فيهم الموجب للحكم وتفحصهم عن الدليل
وظفرهم به باعتبار نقل بعض آحاد الصحابة له وعن الرابع ما تقدم من ان ذلك الاجماع
مشروط بعدم الاتفاق فيزول بزوال الشرط   قوله وهو البحث الثالث عشر كلما يتوقف

حجة

حجة الاجماع عليه لا يجوز التمسك بالاجماع فيه وما لا فلا فيجوز اثبات حدوث الاجسام بالاجماع مكان
الاستدلال على الصانع بحدوث الاعراض ولا يجوز اثبات القادر والعالم به وهل هو حجة في الآراء
والحروب انه حجة لانه غير سبيل المؤمنين وهل يجوز خطأ بعض الامة في مسئلة والاخرى في اخرى لما عندنا   غ م
فلا لان المعصوم لا يخطئ في شيء واما الجمهور فالاكثر منع كقول بعضهم القاتل لا يرث والعبد
وقول الآخرين بالعكس فيستلزم تخطئة كل الامة وبعضهم جوز لان الممتنع خطأ كل الامة في حكم   [illegible] لاستقرار مدم
هو خطأ في كل مسئلة بعض الامة واللازم من امثاله تخطئة في حكم امثاله في الجميع وهو عدم
اتفاق الامة على الخطأ اما عندنا فلا لما وجود المعصوم واما الجمهور فقال بعضهم بخروجهم عن الامة
عن المؤمنين ومنع آخرون كونه حجة مطلقا وعن الثاني ان ما ذكرتم يأتي بما فرضناه من حصول
الاجماع اذ الكلام في كونه حجة انما يكون لان وجوب اتباع سبيل المؤمنين يستلزم ثبوته ويجوز
اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به لا محذور فيه اذ لم يكن عدم العلم خطأ   هذا ضابط
ما يصح اثباته بالاجماع وما لا يصح وذلك ان كل ما يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجة لا يصح اثباته
بالاجماع وما لا فيصح وذلك ان كل ما يتوقف عليه مثل كونه تعالى موجودا قادرا عالما مرسلا للرسل
ومصدقا للرسول عليه لان كون الاجماع حجة انما استفيد من قول الرسول اما حكاية كلام الله تعالى
او اخبارا بكونه كلامه تعالى كالآيات المتقدم ذكرها او مثل قوله ع لا تجتمع امتي على الخطأ
وكون ذلك القول مفيدا للعلم متوقف على العلم بصدقه المستفاد من دلالة المعجزة عليه المتوقف
على وجوده تعالى وقدرته وعلمه وارساله وحكمته فلو استفيد العلم بصدقه او بشيء مما يتوقف عليه
العلم بصدقه كالمذكورات من الاجماع لزم الدور واما ما لا يتوقف العلم بحجيته عليه
ولم يكن العقل قاضيا بثبوته ولا نفيه فيصح اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان
العلم بثبوت الصانع تعالى وصفاته وارسال الانبياء وصدقهم لا يتوقف على العلم به لامكان
التوصل الى معرفة ذلك بحدوث الاعراض فنعرف من قول النبي ع كون الاجماع حجة ونستدل
به على حدوث الاجسام وهل الاجماع حجة في الآراء والحروب مثل تدبير الجيوش ونصب
الحروب بموضع معين او وقت مخصوص قال قوم نعم وهو الحق لان المقتضي لاعتباره وان يكون في جملة

المجتهدين وبعد المعتمد منعوا ولان نفي عن سبيل المؤمنين فيحرم اتباعه للآية وقال آخرون لا لان
حال الامة لا يكون باعظم من حال الرسول صلعم مع انه كان يرجع في امثال ذلك وهو ضعيف لان يرجعه
تحقق وتاكيد المخالفة وهل يجوز ان يخطئ كل شطري الامة في مسئلة والشطر الآخر في اخرى
مثل ان يذهب احدهما الى ان القاتل لا يرث والعبد يرث والآخر الى ان العبد لا يرث والقاتل يرث
مع ان الحق انهما لا يرثان اما عند من منع فلان المجموع في الشطرين لا يتطرق الى الخطأ اصلا واما
الجمهور فالاكثرون على منعه لانه خطأ ثم وان كانت مسئلتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على
الخطأ وهو قيام بنقيض الحق وهو ممنوع لما تقدم من الادلة وجوزه بعضهم لان الخطأ ممتنع على كل الامة
بموجب الادلة المذكورة لا على بعضها والمخطئ في كل من المسئلتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم من اصابة
المجتهد في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان يصيب احدهما في منع القاتل ويخطئ في توريث العبد والآخر
بالعكس وفيه نظر فان الخطأ لازم منهما جميعا من الجهتين والشطران متفقان على نقيضه وهو خطأ
فلزم اجماع الامة على الخطأ في مسئلة واحدة وانه محرم اما اتفاق الامة على الخطأ عند الاشاعرة على الحكم
وهو موجود في كل عصر التكليف واما الجمهور فجوزه بعضهم لخروجهم بالمعصية عن كونهم مؤمنين ولو لزم
من امة محمد صلعم والعصمة انما تثبت للامة والمؤمنين ومنعه آخرون لان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل
المؤمنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيه نظر
فمنع من انتفاء سبيلهم فان اتباع سبيل المؤمنين مطلقا بل النص انه مشروط بوجوده سلمنا لكن لا يلزم الواجب الا به
الا اذا كان مقدورا للمكلف وليس الاجماع مقدورا للعاصي باتباعه سلمنا لكن لا يلزم من وجوبه على
المكلفين وجوده منهم لجواز الخلاف ... وان كانت واجبا عليهم سلمنا ان كل من الاجماعات السابقة سبيل
المؤمنين فيكفي اتباعهم في الامتثال والحق انه انما يجب اتباع سبيل المؤمنين مشروطا بوجوده فاذا عدم
منع فالتكليف به تكليف بالممتنع وانه محرم ولما اشترك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به كالعلم
بتفاصيل عدد الملائكة والكواكب ووقت قيام الساعة اولا مثل قيام الفرض حيث او عدم ... اولو
الباس لو حقيقيا او تخييليا فهو جائز ولان عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجتماعهم عليه
محذور وان كان خطاء لا ... بالمكلفين باجتنابه والمنقول خلافه وقال آخرون لا يجوز لانه لو جاز

لما كان عدم العلم سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه وهو ضعيف لان سبيل المؤمنين الطريق المستند اليهم وعدم
علمهم بالامور المذكورة ليس كذلك هذا اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان اعتقاد
لنقيضه فانه لا يجوز لاستلزامه اجماع الامة على الخطأ وهو الجهل المركب   البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه
ان كان معلوما من الاسلام كان جاحده كافرا والا فلا والاجماع الصادر عن الاجتهاد حجة عند الجمهور فهذا
لا ينافي على قولنا ان قول المعصوم شرط في الاجماع ولا يكون عن اجتهاد وجوز ابو عبد الله البصري انعقاد
الاجماع عقيب اجماع على خلافه لجواز ان يقع مشروطا الا انه لم يقع لان اهل الاجماع اجمعوا على وجوب
العمل بما اجمعوا عليه في كل عصر ويلزم منه تطرق الخطأ الى المجمع والاكثرون منعوا لاستلزامه الخطأ على الامة
اختلفوا في جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء يكون كافرا ومنعه آخرون لان ادلة
الاجماع ليست مفيدة للعلم فلا يترتب عليها الكفر ولانه لا يفيد العلم بل غايته افادة الظن وانكار الحكم
المظنون لا يكون كفرا اجماعا ولو سلم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام التي لا يتحقق
الا بها والا لكان يجب على الرسول ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه ان الاجماع حجة ومن المعلوم من
العقل خلاف ذلك وفصل آخرون فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه داخلا في مفهوم اسم الاسلام
كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحدها كافرا والا فلا كالحكم بصحة البيع
والرهن وفي هذا التفصيل نظر فان العبادات ليس دخولها في الاسلام لاجل كونه اعتقاد الرسالة
ليس لاجل الاجماع وكون جاحده كافرا ليس لكونه مجمعا عليه وهل الاجماع الصادر عن الاجتهاد
لكل المجتهدين يحرم مخالفته قال الاكثرون نعم لانهم لما اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم فوجب
اتباعه للآية وانكره الاقلون لان الاتفاق على جواز القول بخلاف ما اقتضاه الاجتهاد عند من
وهذا اخر اقوى من الاول وليس بين ذلك الجواز مشروط بما اذا لم يتحقق الاجماع على مقتضى الاجتهاد
الاول فعند تحققه يزول الاجماع على الجواز لزوال الشرط وهذا الفرع ساقط عندنا لان
من اشترط تحقق الاجماع عن الاجتهاد لان قول المعصوم معتبر فيه وهو لا يكون الا عن دليل قطعي
وهل يجوز انعقاد الاجماع عقيب اجماع آخر على خلافه قال ابو عبد الله البصري نعم لانه لا امتناع
في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرأ عليه اجماع آخر ولكنه لم يقع لان اهل الاجماع لما اتفقوا

اجمعوا
على ان كل ما اتفقوا عليه فاتباعه واجب في كل الاعصار لما امن من وقوع هذا الجائز وسعد الباقون ان
اجماعنا اصحابنا فقط لا ما المقصد واخرج المجمعين ولخطأ عليهم يمتنع واما الجمهور فلا يستلزم خطأ
اهل الاجماعين وهو ما تقدم من الادلة وقول ابي عبد الله البصري ضعيف لتطرق الاحتمال في اجماعهم
على عدم وجوب العمل باجماعهم في كل الاعصار لجواز كونه مشروطا بعدم ظهور من يقتضي خلافه
المقصد الثامن في الاخبار وفيه فصول الاول في ماهيته وفيه مباحث الاول اذا حكم النفس
بامر على آخر ايجابا او سلبا سمي ذلك الكلام خبرا ومعاني هذه المفردات ضرورية ثم يعرض لهذه الماهية
اعراض ذاتية كالصدق والكذب والتصديق والتكذيب فنذكر هذه الاعراض عند اشتباه التركيب
الخبري ببعض من انواع التركيبات كالاستفهام وشبهه على سبيل التنبيه على ما هو معلوم الماهية لتمييزها
عن غيرها ولو اخذت هذه الاشياء على سبيل التعريف الحقيقي كان دورا وهو يطلق بالحقيقة
على القول المحتمل الصدق والكذب وبالمجاز على غيره كقوله تخبرني العينان   الكلام في الخبر تارة
في لفظه وتارة في معناه اما الاول فهو يطلق على القول الدال بالوضع على حكم النفس بامر على آخر
ايجابا مثل زيد كاتب وسلبا مثل زيد ليس بكاتب ويطلق ايضا على غير القول من الاشارات
والدلائل والاحوال اذا كانت بحيث يفهم منها معنى الخبر ومنه قول الشاعر تخبرني العينان ما القلب
كاتم وقول الآخر وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب وقول ابي
تمام الرماح ليس على شرع تخبرنا ان الشعوب على صدع وهو حقيقة في الاول اتفاقا ولتبادره
الى الذهن عند اطلاق لفظ الخبر كما لو قيل اخبرني فلان او خبرت فلانا ومجاز في الثاني لتخلفه
عنه عند الاطلاق واحتياجه في الدلالة عليه الى قرينة ولصحة سلب الخبر عنه كما يقال ما اخبرني
بنزول الملك مثلا بل علمت ذلك من اضطرابه ومنهم من قال بالمجاز وقيل بل هو مشترك بينهما وهو
لما ذكرناه ولو حاله على الاشتراك عند المقابل كما تقدم واما الثاني فالكلام اما في ماهيته
او تقسيمه او احكامه اما الاول فقال الاكثر المحققين انه غني عن التعريف لانه لما كان صدق وقوع
الذهن بامر على آخر ايجابا او سلبا وكان ذلك امرا معقولا من اهل الفطرة لا يختلف باختلاف
الاوضاع والازمنة والاحوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويفرق بينه وبين غيره من العوارض
النفسانية

النفسانية كالارادة والكراهة والطلب وغير ذلك كان ضروري التصور والضروري غير محتاج الى التعريف
هذا اذا كان في الخبر عبارة عن الحكم المذكور كما ذكره المصنف وان كان عبارة عن اللفظ الدال بالوضع عليه
فكذلك لان مطلق اللفظ معلوم وكذا القيدان المذكوران فكان المجموع غنيا عن التعريف ثم ان
ماهية الخبر قد يعرض لها عوارض ذاتية كالصدق وهو عبارة عن كون الخبر مطابقا والكذب
وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب وهما عبارة عن الاخبار بكون الخبر
صدقا او كذبا فيترك في تعريف التركيب الخبري عند التباسه ببعض من انواع الكلام المركب كالاستفهام
والامر والنهي وغير ذلك كقول القائل زيد عندك ويقصد الاستفهام او تقول استي قلت
كذا وترجى انك قلت كذا وذلك انما هو على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية لتمييزه عما يلتبس
ولا يجوز اخذ هذه الاشياء اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على انها معرفات
لماهية الخبر تعريفا حقيقيا اما اولا فلما بينا من كونها ضرورية غنية عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه
الدور لان الصدق هو الخبر المطابق والكذب هو الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق الاخبار
بصدق الخبر والتكذيب الاخبار بكذبه فهي انواع لمطلق الخبر فيتوقف معرفة كل منها على معرفة
مطلق الخبر لكونه جزءا منها فلو توقفت معرفة مطلق الخبر على شيء منها دار هكذا قيل وفيه نظر
فان لمانع ان يمنع كون التصديق والتكذيب نوعين للخبر بل الحق انهما عرضان ذاتيان له كما تقدم
ورسم الشيء بعوارضه جائز غير مستلزم للدور وهما وان لم توقف معرفتهما على معرفة مطلق
الخبر لانه لا نجزم منهما لاعتقاد الحق فيهما موجب ما من معرفة بعضهما لم يحصل الذهن من الوهم
المؤلف منهما الى معرفته وقيل المعرف للصدق والكذب لفظه والمعرف لها معناه فلا دور وقوله
ومعاني هذه المفردات ضرورية يريد به الحكم والنفي والامر والايجاب والسلب   البحث الثاني
قال السيد المرتضى لا جرم في كون الصيغة خبرا من قصد المخبر لصدوره ... من الساهي والحاكي والنائم
والمتوجه في الامر كقوله ... والجروح قصاص والاذن خلافه لانه لفظ وضع للخبر فلا يتوقف على غيره من
الدلالة الذكية من الالفاظ وزعم الجبائيان ان الصيغة صيغة معللة بتلك الارادة وهو خطأ
لان تلك الصيغة ليست قائمة بمجموع تلك الحروف لعدم الاجتماع ولا بالبعض والا لاستغنى عن الباقي

وهذا السيد المرتضى من الامامية في كون الصيغة الموضوعة للخبر خبرا الى ارادة الالفاظ كونها خبرا ووافقه
على ذلك ابو الحسين البصري واحتج على ذلك بان الصيغة المذكورة في الخبر حصلت بلا ارادة الالفاظ قد توجد ولا يكون
خبرا اما لصدورها عن غير قصد الالفاظ بها بمعنى اصلا كالصيغة الصادرة عن الساهي والنائم والحاكي
خبرا عن غيره او مع قصد غير الخبر على سبيل المجاز كاستعمالها في الامر مثل قولهم والجروح قصاص وقوله
وهكذا ما امنا او في النهي مثل فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج واذا كانت تارة تكون خبرا وتارة غير خبر
كانت دلالتها الخبرية دون غيرها مفتقرة الى مرجح وهو الارادة المذكورة والاصح خلافه لان الصيغة موضوعة
للخبر فلا يتوقف دلالتها على مرجح عن الوضع كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح لاختصاص
الخبر بكونه موضوعا للصيغة دون باقي الاقسام وذهب ابو علي وابو هاشم الجبائيان الى ان الصيغة
حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة في الخبر وهو باطل لان تلك الصيغة ان قامت بمجموع حروف
لزم اجتماعها في الوجود وهو باطل بالضرورة وان قامت ببعضها لزم كون ذلك البعض خبرا والمقتضى
عن الباقي وبطلانه ظاهر وقد تقدم القول في ذلك في مبادئ الامر البحث الثالث اذا قلنا زيد قائم فمدلوله
الحكم بثبوت القيام له لا ثبوت قيامه في نفس الامر والا لم يدخل الكذب وحينئذ فالخبر [illegible] هذا الحكم
ان طابق المخبر عنه فهو صادق والا فهو كاذب واثبت الجاحظ الواسطة لقوله تعالى افترى على
الله كذبا ام به جنة ولان الخبر عن الظن لا يوصف بالكذب اذا لم يطابق والحق خلافه والواسطة في
الاية في الافتراء الكذب عمدا ويمتنع عدم الوصف في الظن والجاحظ بنى ذلك على مذهبهم
من ان المعارف ضرورية وان غير العارف معذور وان الوصف بالكذب يقتضي الذم ومن قال
محمد ومسيلمة صادقان او كاذبان ان جعلناه خبرا واحدا والا كان صادقا في احد الخبرين
دون الاخر اذا قلنا زيد قائم مثلا كان مدلول هذا القول الحكم بثبوت القيام لزيد سواء كان
هذا الحكم مطابقا او غير مطابق ولا يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر والا لما دل على ثبوت
القيام لزيد في نفس الامر كان متى وجد هذا القول كان زيد قائما وح يمتنع دخول الكذب
في هذا الخبر والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم [illegible] المراد الدلالة التي يستحيل
حتى يلزم من صدق الدليل تحقق مدلوله [illegible] لو وجد

هذه الصيغة

هذه الصيغة حتى لا يتحقق قيام زيد فان الخارج لا يتحقق ثم تحقق [illegible] الحكم بقيام زيد ان [illegible]
في نفس الامر بان يكون زيد قائما في نفس الامر كان الخبر صادقا والا كان كاذبا وعلى هذا يكون قسم الخبر
الى الصادق والكاذب قسمة حاصرة يمتنع الجمع بينهما والخلو عنهما لتردده بين النفي والاثبات
خلافا لابي عثمان الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة واستدل على ذلك بالقرآن والعقل اما الاول
فقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة فقد جعلوا اخباره عن نبوته [illegible] كذبا
والاخبار حال الجنون مع اعتقادهم عدم صدقه في دعواه النبوة وذلك يقتضي كون اخباره حال الجنون ليس كذبا
لانهم جعلوه في مقابلة الكذب ومقابل الكذب لا يكون كذبا ولا صدقا لاعتقادهم عدمه واما الثاني
فلان من اخبر بان زيدا في الدار بناء على [illegible] ثم ظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب
يستحق بذلك ذما ولا انه صادق لكونه غير مطابق وكذا لو قال ليس في الدار والحال هذه لا يقال صادق
ولا يستحق بذلك مدحا ولا كاذب لانه مطابق والجواب عن الاول ان الواسطة المذكورة في الاية [illegible] الاية
اخباره حالة الجنون انما هي واسطة بين افتراء الكذب وبين الصدق لا بين نفس الصدق والكذب
وذلك لان افتراء الكذب مغاير لمطلق الكذب الذي هو نقيض الصدق لكونه اخص منه ومعناها
[illegible] ان الكاذب عن غير المطابق ان كان صادرا عن قصد كان افتراء وان كان لا عن قصد كان
[illegible] وايضا [illegible] الاخبار والجنون لا قصد له كالساهي والنائم [illegible] منهما
[illegible] فلا يكون خبرا ولما اعتقد الكفار انتفاء صدقه [illegible] صيغة الخبر الصادرة
في الكذب [illegible] عن غير خبر [illegible] وعن الثاني بالمنع من عدم وصف الكذب
في المثال الاول [illegible] مطابقا [illegible] وصف الصدق اذا كان مطابقا ولو سلم
ان الكذب لا يكون مع عدم العلم بعدم مطابقته [illegible] كان ذلك اصطلاحا جديدا [illegible] لفظ الكذب
لما هو اخص من [illegible] وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع لفظي واعلم ان [illegible] الجاحظ
بنى قوله بثبوت الواسطة بين الصدق والكذب على مذهبه من ان المعارف كلها ضرورية [illegible] بالمكلفين
وليس بعد [illegible] غير العارف يكون معذورا في جهله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف الكذب مقدورة
يقتضي ذم المخبر والصدق [illegible] اخبر [illegible] غير مطابق وهو غير عارف

بعدم مطابقته لا يكون صادقا لعدم مطابقته ولا كاذبا والا لكان مذموما والتقدير انه غير مذموم وفيه نظر
فان عدم كونه معذورا في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه معذورا في الاخبار على الابهام بمطابقته
والذم انما هو عليه لا على الجهل وقول الانسان ان محمدا ومسيلمة صادقان او كاذبان لا يستلزم
ثبوت الواسطة اذ لا يستلزم الصدق والكذب بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبرا واحدا
لا خبرين لو اريد في الاول ثبوت الصدق لمحمد ومسيلمة وهو خلاف الواقع ايضا لان محمدا
صادق دائما وليس بكاذب وان كانا خبرين بحيث يعرف الاول بخبر قولنا محمد صادق ومسيلمة
صادق كان الاول صدقا والثاني كذبا وبالعكس في الثاني البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه
او يحتمل الامران والاول اما ضروري كالمتواتر كالعلم بوجود ... وجزيرة ... وخبر رسول
والائمة وخبر الامة وخبر المتواتر معنى وخبر المحتف بالقرائن والثاني ما علم منافاته للضروري
والنظري ومنه قول من ظهر كذبه انا كاذب لان الخبر والمخبر عنه متغايران فلا يكون هذا اخبارا
عن نفسه وكذا الخبر المنافي للدليل القاطع لما فرغ عن البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث عن اقسامه
وقد عرفت انه ينقسم الى صادق وكاذب في نفس الامر قسمة حاصرة تمنع الجمع بينهما والخلو عنهما
وله قسمة اخرى باعتبار تعلق علومنا بكونه صادقا او كاذبا على التعيين الى اقسام ثلاثة معلوم
الصدق ومعلوم الكذب ومجهولهما لان الخبر اما ان يعلم صدقه اولا والثاني اما ان يعلم كذبه اولا
ولما كان صدق الخبر عبارة عن مطابقته للمخبر عنه وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة متعذرا دون
العلم بالمنتسبين امتنع العلم بصدقه دون العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم بالمخبر عنه قد يكون ضروريا وقد
يكون كسبيا والضروري قد يكون مستفادا من نفس الاشياء المعلومة بالتواتر كوجود الهند والصين
وقد يكون مستفادا من غيره وهو اما بديهة العقل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء والحس كالعلم بان
النار حارة والشمس مضيئة او الباطن من العلم بان لنا لذة والما والعلم بصدق الخبر ضروريا
فيما كان العلم بالمخبر عنه ضروريا كان العلم بصدق الخبر ضروريا وما كان كسبيا كان العلم بصدقه كسبيا
اذا تقرر هذا فنقول الضابط في الخبر الضروري الصدق ما كان وجود مخبره معلوما بالضرورة
ويدخل في ذلك المتواتر لما ثبت من افادته العلم الضروري الا ان العلم بالمخبر عنه مستفاد من نفس

الخبر

الخبر لا نقدم خلافا لما مر واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب ثم قد لا يكون
وكسبيا ذلك العلم مثل قولنا ان العالم حادث والباري قديم ولعن محمدا رسول الله وقد يكون وهو خبر الله تعالى
وخبر الرسول كالخبر عن امر الملائكة بالسجود لآدم وكذلك خبر رسول الله صلعم وخبر الامة المعصومة
ثم مجموع الامة لما ثبت في الاجماع من ان العلم بصدق هذه الاخبار على سبيل الاجمال مقدم على العلم
بالمخبر عنه فيها تفصيلا والعلم الحاصل بالمخبر عنه بالخبر المتواتر معنى والمحتف بالقرائن مكتسب بما كان
في المتواتر لفظا واما العلم بالكذب فانما يتحقق عند العلم بعدم مطابقة المخبر عنه فهو اذن متوقف على
العلم بالمخبر عنه كما قلناه في العلم بصدقه ثم العلم بذلك قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا فالاول ما علم بالضرورة
منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة مثل قول القائل الكل اصغر من الجزء او ... او النار ليست حارة او ...
والثاني ما علم بالنظر منافاة مدلوله لامر معلوم بالاكتساب مثل العالم ليس محدثا او علم بالاكتساب
منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة او الاكتساب فالاول مثل الحس كما ليس بجماد فهو ليس ...
مدلول هذا القول ينافي قولنا الانسان حساس المعلوم بالنظر لكن المنافاة ليست معلومة ... بل ...
ينافي لعلمي نقيض اللازم له ومنافاة اللازم شيء مستلزمة لمنافاة الملزوم والثاني مثل كل
ليس بحادث فليس بجسم ومن هذا القسم على المعلوم كذبه قول من ظهر كذبه انا كاذب فان هذا القول لا
قطعا لان المخبر عنه فيه اما الاخبار الماضية وقد فرض صدقه فيها والفارغ عنها بالكذب يكون
كاذبا قطعا ولنا نفسه قوله انا كاذب وهو ممتنع لان الجهتين المخبر عنه لكونه حكاية عنه ... العلم
في المعلوم فلو كان عبارة عن نفسه ... هو الشيء عن نفسه وانه ممتنع وفيه نظر لعدم الحصر لجواز كذبه في اخبار
المستقبل فان اسم الفاعل يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال ولو قيل بصيغة الماضي كان
او الى العدم فناول المستقبل وكذلك الخبر المنافي لدليل قاطع سمعي لا يحتمل التاويل والا لزم الخبر
على الشارع فانه احتمل امكن صدقه لجواز ان يراد ما ناسب الشارع ذلك المعنى المحتمل كما في انواع الكتاب
واما يحتمل التاويل على بعد قال القوم يحكم بكذبه او انه قد حذف منه او زيد عليه ما يصح الكلام معه
التاويل البعيد والحق هذا ان اريد بالحكم بكذبه الحكم الظني وان اريد به القطعي كان ممنوعا
التقدير قبوله للتاويل وان كان بعيدا فانا نسمع في الباب من هنالك ظاهرا بالمرادة ظاهر الحس

العلم المستند الى الظن الغالب قطعيا — البحث الخامس انكر السمنية افادة التواتر
العلم وهو ضروري البطلان وتجويز الكذب على كل واحد لا يستلزمه على الجميع والحق ان العلم عقيبه ضروري
والا لافتقر الى دليل فلا يحصل للعوام وقال ابو الحسين والكعبي والجويني والغزالي انه نظري لتوقفه
على العلم بمقدمات نظرية كانتفاء المواطاة والدواعي الى الكذب وكون المخبر عنه محسوسا لا لبس فيه واستحالة
كون الخبر كذبا عند هذه فيجب كونه صدقا وهو ضعيف لان المقتضي لحصول هذه الاشياء العلم
والسيد المرتضى توقف في القولين — الكلام في الخبر المتواتر اما في ماهيته او احكامه الاول اعلم ان لفظ
المتواتر لغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى
اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة
الى حيث حصل العلم بقولهم فبقولنا خبر جنس للمتواتر والاحاد وباضافته الى اقوام خرج خبر الشخص
الواحد وقولنا بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم خرج خبر اقوام لم يبلغوا الى الكثرة المذكورة
متواترا
وهو يشعر بان افادة العلم بسبب الكثرة فخرج خبر جماعة معصومين او بعضهم معصوم فانه ليس
وان افاد العلم لان افادته العلم ليست بسبب الكثرة والآباء في قولهم السمنية وفي تعلقه يحصل
لا بالعلم فخرج ايضا من الاخبار ما وافق دليلا قطعيا بل يعلم لولا الخبر فان حصول العلم ليس
بسبب قولهم بل بالدليل واما احكامه فمسائل الاولى في افادة العلم بخبره وذلك مما اتفق عليه
اكثر العقلاء وحكي عن السمنية انه لا يفيد العلم النفسي البتة وانما يحصل به ظن غالب ومنهم من خص
على افادة العلم اذا كان خبرا عن امر موجود في زماننا دون ما اذا اخبر عن امور ماضية والحق
الاول وبطلان كلام السمنية معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد
النائية كالهند والصين والانبياء عليهم السلام مثل موسى وعيسى ومحمد صلعم والملوك الماضية
مثل كسرى وقيصر والفضلاء المشاهير كافلاطون وارسطو وكما ان العلم بذلك يحصل لنا لو علم
بالحس ولا طريق وليس لنا طريق الى ذلك الا الاخبار والمنكر لذلك كالمنكر للمشاهدات فلا يحكي
المكالمة وربما تمسك الخصم بان كل واحد من المخبرين البالغين حد التواتر يجوز عليه الكذب عند انفراده
فعند اجتماعهم يكون كذلك والا لانقلب الجائز ممتنعا وانه محال وح يجوز الكذب على الجميع فلا يكون

قولهم

قولهم مفيدا للعلم والجواب ان هذا التشكيك في ما هو معلوم بالضرورة فلا يكون مسموعا … سلمنا
جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع فان للهيئة الاجتماعية كيفية … مخالفة لحكم افراده ولا
يلزم انقلاب الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب هو الواحد حال انفراده وبعدمه هو المجموع
وصدقهما في الفعل واليقين فانا عرفنا التواتر بما افاد العلم فما لا يكون مفيدا للعلم لا يكون متواترا
الثانية الذين اقروا بافادته العلم اختلفوا فقال الاكثر ان ذلك العلم ضروري وقال ابو الحسين البصري
وابو القاسم الكعبي والجويني والغزالي انه كسبي وتوقف السيد المرتضى في ذلك والحق الاول
لانه لو كان مكتسبا لما حصل لمن لا يتاتى منه النظر والاستدلال والتالي باطل ضرورة حصوله للعوام
والصبيان القاصرين عن اهلية النظر فالمقدم مثله وللاولى ان يحتج الخصم بان هذا العلم موقوف على
مقدمات نظرية وهي عدم التواطؤ على الكذب وانتفاء الداعي المحوج اليه وان يخبر عن امر محسوس
لا لبس فيه واستحالة كونه كذبا عند تحقق هذه المقدمات فتعين كونه صدقا والا لارتفع النقيضان
ومن لم يحصل شيئا من هذه المقدمات لم يحصل العلم بعد قول المخبر وكل علم يتوقف حصوله على مقدمات
نظرية فهو نظري وهذه حجة ابي الحسين والجواب ان حصول العلم بالخبر لا يتوقف على العلم بحصول
هذه المقدمات بالضرورة فانا نعلم البلاد النائية والقرون الماضية علما ضروريا ولا يخطر ببالنا
شيء من المقدمات المذكورة نعم هو متوقف على حصولها في نفس الامر لا على العلم بها وحصول العلم
لنا بالخبر بسبب كونها بحيث يلزم تحقق هذه المقدمات بشرط التفطن لها وقوله لان
المقتضي لحصول هذه الاشياء يعني المقدمات المذكورة العلم ان يريد حصولها في علمنا فممنوع وان اراد في
نفس الامر فهو لازم لانتقال من المعلول الى العلة — البحث السادس من شرط في العلم التفاوت
… السامع لاستحالة تحصيل الحاصل وتحصيل مثله وتقوية الضروري وان لا يكون
سبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب خبره وهذا شرط اختص به السيد المرتضى رح وهو
جيد وان يستند المخبرون الى الاحساس واستواء الطرفين والواسطة في ذلك ولا
يشترط العدد خلافا للقاضي حيث اعتبر … ووقف في الخمسة وبعضهم حيث اعتبر اثنى عشر عدد
النقباء … حيث اعتبر العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون ولا الاربعين

حيث اعتبروا اربعين لقوله تعالى ومن اتبعك من المؤمنين ولقوم حيث اعتبروا سبعين لقوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا ولقوم حيث اعتبروا ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر لعدم الضابط
في ذلك كله ولا يشترط ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد ولا عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود
ولا في النسب ولا وجود المعصوم خلافا لابن الراوندي والمتواتر معنى يفيد العلم باشتراك يدل
عليه الجزئيات المنقولة احادا بالالتزام ونادرا بالتضمن ربما احكام المتواتر كونه شروطا
بابا فيذكره واعلم ان شرائط افادة التواتر العلم منها ما يتعلق بالسامع ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما
الاول فامران احدهما ان لا يكون عالما بمدلول الخبر اضطرارا لكن اخبر عما شاهده لانه لو افاده
ذلك الخبر العلم الحاصل له بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة
او غيره فيلزم اجتماع المثلين على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير للاول لجواز ما العقل اياه بالنوع
وان ساواه في التعلق بالمعلوم ومن يجعل التقوية للعلوم بفرع الثاني ان لا يسبق الخبر المتواتر
حصول شبهة او تقليد للسامع يوجب اعتقاده نفي موجب الخبر او مدلوله وهذا الشرط
اختص باعتباره السيد المرتضى وتابعه على ذلك محققو الاصوليين وهو الحق وبه يندفع
ما قد احتج به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات الرسول كانشقاق
القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصى وتحدي العرب بمعارضة القرآن وفي انتفاء النص على امير المؤمنين
عم بالامامة وهو انها لو كانت متواترة لشاركناكم في العلم بها كما في الاخبار المتواترة
بوجود البلدان النائية والقرون الماضية والتالية فكذا المقدم والملازمة ظاهرة فيقال
في الجواب ان شرط افادة التواتر العلم وهو عدم سبق الشبهة والتقليد المذكورين حاصل
في الاخبار عن البلاد النائية والقرون الخالية لانتفاء العلم شامل للجميع بخلاف معجزات
النبوة والنص على امير المؤمنين فان الشرط المذكور موجود عند المسلمين والامامية
ومفقود عند خصومهم لان اسلافهم نصبوا لهم شبهة تقررت في اذهانهم فيقتضي انتفاء
ما في الاخبار المذكورة فلهذا حصل الافتراق بحصول العلم للاولين دون الاخرين واما الثاني
فامور الاول ان يبلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب الثاني ان يكونوا عالمين

بما يخبرون

وهو مع انه ولا يجوز ان يكون سببا لتقوية العلم الحاصل اولا لانا وجدناه ضروريا والضروري يستحيل ان يتفاوت بعين وغير ما لزم من لزوم اجتماع المثلين صح

خصمائهم

بما يخبرون به لا ظانين الثالث ان يستند علمهم ذلك الى الحس فلو اتفقوا على الاخبار بحدوث
بحدوث العالم ووحدة الصانع لم يفد العلم الرابع استواء الطرفين والواسطة في ذلك بان
يكون كل من الطبقات عالما بما يخبرون به على الطبقة الاولى المخبرة بالمشاهدة والثانية والثالثة
بالتواتر والمراد بالطرفين الطبقة الاولى المشاهدون لمدلول الخبر والطبقة الاخيرة الناقلين من
الواسطة الى المخبرين والواسطة الطبقة التي بينهما وقد تتعدد الواسطة وقد تتعدد فيشترط في كل
ان يكونوا عالمين بمدلول الخبر وقد علم مما ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطة انما يعتبر فيما اذا تعددت
المخبرين والشاهدين طبقات فحينئذ لا يكون الخبر مما يخبر بالتواتر [illegible] طرفا وواسطة هل
يشترط عدد مخصوص في افادة العلم قال الاكثرون لا لان مثل الاعداد قد يحصل العلم بخبر رجل ويتخلف
عن خبر [illegible] وقال الباقون نعم فقال القاضي ابو بكر يشترط ان يكونوا زائدين على اربعة لعدم افادة
خبر الاربعة العدول الصادقين العلم والا لافاد خبر كل اربعة عدول صادقين العلم والتالي
باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم في بعض الصور دون غيرها لكان لمرجح
[illegible] فلا يكونوا اخبارهم بجزئها مفيدا العلم بل لابد من اعتبار انضمام ذلك المرجح اليه وان كان
لا لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال واما بطلان التالي فلاستلزامه استغناء القاضي عن
طلب مزكي شهود الزنا لانه ان افاد خبرهم العلم بالزنا [illegible] وان لم يفد علم كذبهم فيحدهم
للقذف وهو باطل اتفاقا و[illegible] توقف في الخمسة لعدم اطراد الدليل المذكور فيها وعدم القطع بما يدل
على افادته العلم ولا على عدمها فوجب التوقف واعتبر اخرون اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل
لقوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل
العلاف اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بذلك
لحصول العلم بما يخبرون به وقال اخرون اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك
من المؤمنين نزلت في اربعين وقال اخرون سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين
رجلا لميقاتنا وانما [illegible] ذلك ليحصل اليقين باخبارهم اصحابهم بما شاهدوه من المعجزات
وقال اخرون ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر وانما خصهم بذلك ليحصل للمشركين العلم بخبرهم

الطبقة الثالثة

بمن معجزات النبي صلى الله عليه وسلم وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل العلم به وقد يتخلف عنه فلا يكون
ضابطه ومن هم قوم العلم بخبرهم انه لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد وهو باطل فان اهل بغداد لو اخبروا بقتل امام
وما جرى بحضرتهم لم يمتنع افادته العلم وكذا العدد المحصور فانه منقوض بما علم من معجزات النبي صلى الله عليه وسلم بنقل الصحابة
مع انحصار عددهم وكذا عددهم ولا يشترط عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود لانه لو كان شرطا لم يحصل
العلم بخبر اهل بلد واحد ومن المعلوم خلاف ذلك ولا يشترط عدم اتفاقهم في النسب خصوصا لا تعلم بخبر
المتنفين فيه مع تحقق ما مر ذكره من الشرايط وكذا لا يشترط وجود المعصوم في المخبرين خلافا للامامية
الزاوية في تحقق العلم من دونه واما التواتر المعنوي كما قد وقع فذلك عبارة عن اخبار جماعة بلغوا
في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب باخبار كثيرة من امور متعددة مشتركة في معنى كلي وان كان كل
من تلك الاخبار غير متواترة فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا لان كل من تلك الاخبار المشتركة
دال عليه اما تضمنا او التزاما كالوقايع وكحد ان حاتما اعطى واحدا مائة من الابل وآخر انه اعطى
واحدا مائة من الخيل وآخر انه وهب واحدا مائة من العبيد وهلم جرا فان كل واحد من هذه
الاخبار يدل على جوده حاتم كان سخاوة متواترا — الفصل الثاني في الاخبار المعلومة
صدقها وكذبها وفيه مباحث الاول انه ثم اخباره صدق وهو متنزه عن الكذب قبيح
عند نا من جهة وانه تعالى منزه عن القبائح فلا يصدر عنه واستدلال الغزالي بان كلامه قائم
بالنفس فيستحيل فيه الكذب لاستحالة الجهل عليه ضعيف لان النزاع في الكلام الحروف
ويمتنع الملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم صدق لان المعجزة
دلت على صدقه والا لزم الاغراء بالقبيح وعدم الفرق بين النبي والمتنبي ولا يتأتى شيء من ذلك
على قواعد الاشاعرة والفايز على مذهبنا والمكره جاعلا افادة المخلوق للغزالي العلم المستفاد
من خبر الحس وهو خطأ لعدم بعض الشرايط خصوصا مع عدم الضبط في
الجزئيات بالتحديد — لما فرغ من مباحث الخبر المتواتر شرع في البحث من باقي الاقسام من الاخبار — ا عبارة عن
المعلومة الصدق والمعلومة الكذب بالاكتساب وذلك قسمان الاول في الاخبار المعلومة الصدق
وفيه مباحث الاول خبر الله تعالى صدق اتفاقا واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا

والمعتزلة

١٩٣

والمعتزلة لان الكذب قبيح عقلا وكل قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى اما الصغرى فضرورية
على ما تقدم واما الكبرى فلما برهنوا في علم الكلام واما الاشاعرة فقد بنوا الغزالي وهم على ذلك بانه — عليه
للصدق هنا وهو ان كلامه تعالى قائم بذاته لان الكلام عبارة عن المعنى القائم بالنفس الذي يدل عليها
العبارة ويستحيل الكذب في كلام النفس على ما يستحيل عليه الجهل فان الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم
والجهل مستحيل عليه وان مرّ بان النزاع انما هو في الكلام المسموع اعني المركب من الحروف والاصوات
لان بحث الاصولي لا يتعلق الا به فان الكلام النفساني صدقا كون الكلام اللفظي كذلك صدقا بل لازم — ولا يلزم من كون الكلام النفساني
ان الكلام النفساني يستحيل الكذب فيه والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب غير مسلمة ثم الدليل
عليها وهو قال بعضهم ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال الثاني خبر رسوله صلى الله عليه وسلم صدق لان المعجزة
الذي ظهر على يده مطابق لدعواه دال على تصديق الله تعالى اياه وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق قطعا
لان تصديق الكاذب قبيح وانه لو جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق
من ليس بصادق وذلك قبيح والله تعالى منزه من القبيح لما بينا في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع — ثبت
الفرق بين الصادق والمتنبي الكاذب اذ الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي النبوة الا ظهور المعجزة — النبي
على يده فاذا جاز ان توجد تارة مع صدق المدعي وتارة مع كذبه كان كل منهما والعام لا يدل
على الخاص ولا يتأتى شيء من ذلك على قواعد الاشاعرة لانهم لا يعللون افعاله تعالى بالاغراض
والحكم ويجوزون عليه فعل القبيح فجاز الكذب في جرح وتصديق الكاذب والاغراء بالجهل وانما تم
ذلك على مذهب الامامية ومن وافقهم في مسائل العدل الثالث الخبر اذا احتف بقرائن يحصل — يعلم
قد يحتف بالقرائن بحيث يحصل بها مفيدا العلم وهو مذهب النظام والغزالي والجويني خلافا للباقين
لنا انا نعلم علما ضروريا تصديق بعض الاخبار عند قرائن احوال مخبرها كخبر من اخبر عن موت ابنه
واقترن به صياح اهله وخروجهم شاقين ثيابهم ونوحهم عليه ومن تغير وجهه وكذا وهوم ابوابه
وتشويش حيطانه وما يجري مجرى ذلك والمنكر لذلك مكابر واحتج الخصم بانه لو افاد العلم لم
ينكشف عن البطلان والتالي باطل فانه قد يظهر خلاف الخبر في بعض الاوقات كاظهار من
وحصول القرائن المذكورة بان يكون قد اغمي عليه او غيرها واستدلوا والجواب ان ما يظهر خلافه

مدلول الخبر والقراين يستقلان فيه انه لم يحصل شروط افادة العلم من كثرة القراين واحوالها التي قد تختلف
خصوصا مع ان تلك القراين الموجبة لافادة الخبر العلم واحوالها مختلفة لا تنضبط بالعبارة بل الضابط
فيها حصول العلم عند تحققها لا اتفاقا في المتواتر   بحث الثاني الخبر الذي علم كذبه وجوه ما علم بالضرورة
حسا او وجدانا او بديهة او بالاستدلال كاذب قطعا وكذا قول من لم يكذب انا كاذب الا اذا [illegible]
ويتحقق ما تقدم من الاخبار الصادقة لان الخبر يوجب تكذيب الحكاية عن المحكي [illegible] ومثل هذه الاخبار
يستحيل ورودها من النبي صلى الله عليه وسلم الا ان يقبل تأويلا قريبا ولا بد ان يكون الخبر الذي يتوفر الدواعي
على نقله متواترا اذا حصل خوف او تقية او [illegible] وقوع الكذب في الاخبار المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم
لقوله صلى الله عليه وسلم سيكذب علي فان هذا الخبر ان كان صدقا ثبت المطلوب والا فهو وقد وجد في الاخبار ما
يستحيل نسبتها اليه ولا يبعد من السلف تعمده بل ربما نقل الخبر بالمعنى بعد ما توهم مطابقة او نسي
البعض او المستند اليه فتوهم انه منه او اهمل السبب كقوله صلى الله عليه وسلم التاجر فاجر فانه ورد فيمن دلس
لما ذكر الاخبار المعلوم الصدق شرع في ذكر الاخبار المعلومة الكذب وشبهها امر واحد
وهو ما ناقض حكمه لو لم يوجد او وجوده اما بالضرورة او بالاستدلال والاول قد يكون
حسا مثل النار باردة والثلج ابيض والملح [illegible] اسود وقد يكون وجدانيا كمن قال للجائع انت شبعان
او لست بجائع ولمن [illegible] انت جاهل او بديهية مثل [illegible] والثاني مثل العالم قديم وكذا
قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه لما كان صدق الاخبار التي اخبرها ما لكذب واقعا [illegible]
السابقة على قوله هذا كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون اخبارا عن نفسه لان المعلوم
من الخبر [illegible] نفسه لا حكاية عنها وهو تام لوجوب تأخر الحكاية عن المحكي وقد تقدم ذلك
كلا ومراد المصنف بالوجوه في قوله ما علم خلافه بالضرورة وجود ما علم بالضرورة [illegible]
عدما وجودا ومثل هذه الاخبار [illegible] يستحيل صدورها من النبي صلى الله عليه وسلم وكذا [illegible] صدورها
عند [illegible] الامام لانه معصوم ايضا [illegible] ظاهرها الكذب [illegible] تأويل قريب جاز صدورها
من العصمة ويكون المراد منها خلاف ظاهرها [illegible] بعيد وقد
تقدم القول فيه والخبر لا يقتضي تكذيبه لثبوت احتمال صدقه وان [illegible] الخبر

الذي تتوفر

[illegible] على نقله متواترا ولم يكن قد وجد ما يقتضي اخفاءه من تقية او خوف فانه يكون
كذبا مثل قول من قال ان بين بغداد والبصرة بلد اكبر منهما او ان الملك الفلاني قتل يوم الجمعة في الجامع
بشهود من الخلائق عظيم او كان [illegible] صلوة سادسة ولو اقترن به [illegible] ما يوجب
[illegible] وخوف [illegible] كذبا لان عدم التواتر [illegible] الموجب للوجود [illegible] اعراضا
[illegible] على [illegible] بالامامة عندهم وعدم تواتره [illegible]
[illegible] وهل في الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم ما هو كذب قال الاكثرون نعم [illegible] سيكذب
[illegible] هذا [illegible] فانه كان الاول [illegible] من الاخبار الكاذبة [illegible]
[illegible] وان كان كاذبا [illegible] الموضع والحق [illegible] في الاخبار
[illegible] عندهم [illegible] لاحتمال صدق هذا الخبر [illegible] الى الآن [illegible]
[illegible] وقد [illegible] الاخبار المنسوبة الى الرسول صلى الله عليه وسلم ما يستحيل صدوره [illegible]
واستدل بعضهم [illegible] سيكذب علي وقد بينا انه [illegible] وقوع الكذب
عليه [illegible] يستحيل صدوره عنه [illegible] الاحتمال كون [illegible]
[illegible] واستدل على ذلك [illegible]
[illegible] السلف [illegible] عند الجمهور وابراهيم النظام [illegible]
ذلك [illegible] ما في [illegible] الاول [illegible] الاولى [illegible]
اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى [illegible] الرسول [illegible]
وليس كذلك [illegible] الخبر [illegible] او [illegible]
[illegible] النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] ذلك [illegible]
[illegible] وهو [illegible]
[illegible] النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] الحديث [illegible] الرواية ويؤكد ذلك
ما روي [illegible] قال الشوم في ثلثة المرأة والدار والفرس فقالت عائشة انما قال ذلك
حكاية عن غيره [illegible] الحديث [illegible] سبب [illegible] مع ذلك [illegible]

ومع الالتزام بالخطأ لا يرد عليه قال الناصر قالت عائشة ما قال الرجل ولكنه
الخلف فاشتبها ان للاحتراز وسمعوا الباطل فنسبوها الى الرسول صلى الله عليه وآله ليفتن الناس عن ايمانهم و
غلط الراوي او نحوه الوضع والاصطلاح الا هو مذهب الكرامية انهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة
في المذاهب الصحيحة زعموا ان ذلك يوجب الترويج الحق والترغيب كما وضع في ابتداء دولة بني امية
اخبار في النص على الامامة   الفصل الثالث في خبر الواحد وفيه مباحث الاول الاكثر على
جواز التعبد به وهل وقع منع منه السيد المرتضى وابن ابي الحسين عقلا وابو جعفر الطوسي
سمعا والحق ثبوت التعبد به لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب الحذر بانذار
الطائفة ثم يقول الطائفة التي لا يفيد قولهم العلم لان الثلاثة فرقة ويجب على كل فرقة
خروج بعضها الى التفقه وانما يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الموجب وهو ترك المطلوب او منع
عليه بسؤال واقع وهو الدال على وجوب القبول من المفتي ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا اوجب التبين عند مجيء الفاسق للمناسبة ولانتفاء الفائدة في
التقييد لولاه اذ تعليق الحكم على الذات وهو كونه خبرا او على صفته على العرض في الاقتضاء
اذ وجب الذاتي كان العدل ايضا كالفاسق في هذا الحكم فيفيد الحكم ولانه صلى الله عليه وآله كان يبعث
الرسل الى القبائل بالاحكام ويرد الاشكال الصعب فانه عاجز القبائل العارفين عليهم الجهل
الا المفتي اشرفهم لحاجتهم الى الاذى ولاجماع الصحابة على العمل ولاشتمال العمل به على دفع
ضرر مظنون اذا خبر العدل عن الرسول صلى الله عليه وآله يفيد الظن فتركه العمل به يشتمل على الضرر فاتباع
الظن المامون نفيا من الرجوع على الاصل وبالنهي عن اتباع الظن والجواب الفرق بان المراد
في الاصل المعلوم وفي الفروع الظن والنهي عن اتباع الظن ليس بمانع العمل به في الفتوى والشهادة
واخبار القبلة والطهارة   الثاني ذكر الاخبار المعلوم صدقها والمعلوم كذبها شرع
في ذكر ما لم يعلم فيه نصر على قسمين وهو على اقسام ثلاثة راجح الصدق وهو خبر العدل و
راجح الكذب وهو خبر الكاذب وما تساوى فيه الامران وهو خبر المجهول والاول هو خبر
الواحد وهو المقصود بالبحث هاهنا والكلام اما في ماهيته واحكامه او اقسامه اما الاول فقد قيل

يقال الخبر

١٩٤

الذي يفيد هو ما افاد الظن وتنقض طرده بالقياس ومنهم من الاثار وعكسا بما لا يفيد الظن من اخبار
الاحاد كخبر المكذوب وعن الثاني وبان الظن قد يراد به العلم كقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا الله
لا يعلمون فيحكم بها ولا يجوز استعماله في الحد وفيه نظر فان المراد ما افاد الظن من الاخبار لا
ما افاد الظن مطلقا اذ البحث في الخبر وما لا يفيد الظن من الاخبار وان كان خبرا واحدا لغة
الا انه ليس خبرا واحدا بحسب الاصطلاح كما في الاخبار المفيدة للعلم مثل خبر المعصوم واستعمال الظن
للظن في العلم المراد انه على الاشتراك وقد ما لا يفيد العلم من الاخبار ويدخل فيه ما لا يفيد الظن
منها والاولى ان يقال يفيد بقولنا افادة الظن فان زاد رواته على ثلاثة سمي مستفيضا او ما
لكلامه   مسائل الاول اكثر الناس على جواز التعبد به عقلا ومنعه الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق
الاول لان فرض التعبد به لا يلزم منه محال في العقل وهو المراد من جواز التعبد به عقلا وقوله
المكذوب عليه ليس كذلك لوقوع الاجماع على التعبد الشرعي بقبول خبر المفتي والشاهد مع
ظهور احتمال الكذب فيهما وهل وقع قال السيد المرتضى لا لعدم ما يدل على ذلك من الادلة السمعية
وقال ابو الحسين البصري وجماعة نعم واتفقوا على انه في الادلة السمعية ما دل عليه واختلفوا
في دلالة الدليل العقلي فقال القفال وابن سريج وابو الحسين والكرخي وجماعة منهم الشيخ ابو جعفر
الطوسي رحمه الله وجماعة من المعتزلة وزعموا ان الذي يدل عليه السمع فقط والحق ثبوت التعبد
سمعا وهو اختيار المصنف رحمه الله واما ان الدليل النقلي من الادلة فمعلوم لنا وجوه الاول
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية اوجب تعالى الحذر باخبار الطائفة والطائفة
هنا عدد لا يفيد اخبارهم العلم ومتى كان كذلك وجب العمل بخبر الواحد اما الاول فلانه تعالى اوجب الحذر
باخبار الطائفة فلانه اوجب الحذر بانذار الطائفة لان لعل للترجي المستحيل في حقه تعالى
ومع تعذر حمل اللفظ على حقيقته يجب حمله على مجازه والملازمة الطلب لانها للترجي والطلب
للترجي طالبا حمل لفظ الترجي على الطلب مجازا راجح عليه ومساويا له وطلبه تعالى
امره وهو للوجوب على ما تقدم والانذار الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق
طلبه داخل فيه فثبت انه اوجب الحذر عند اخبار الطائفة واما ان الطائفة هنا ثلاثة

ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون

عن قوم لا يحصل العلم بقولهم فلان الطائفة هنا بعض الفرقة والفرقة ههنا على الاكثر فان كل اكثر
فرقة فالطائفة اثنان او واحد وقول الواحد والاثنين غير مفيد للعلم قطعا واما الثاني فلان
قوما لو اتفقوا على فعل خروجهم لم يوجب تفقه الجميع مع ما يجب عليهم لو كان او لا
فان وجب فهو المطلوب اذ هو المراد من وجوب العمل بخبر الواحد فاذا وجب العمل به في هذه
الصورة وجب ذلك في كل صورة لعدم القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا
وهو مناف لدلول الآية واعترض على ذلك بالمنع من كون الانذار هو الاخبار بل هو من جنس
التخويف فتدل الآية على التخويف الحاصل من الفتوى لا على الاخبار فقد وجب التفقه
لاجل الانذار ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية فان قلت حمل على
الفتوى ضعيف لوجهين احدهما انه يلزم اختصاص لفظ القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد
لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد آخر وهو غير جائز لان الآية مطلقة في وجوب انذار القوم مجتهدين
كانوا او غير مجتهدين والتقييد خلاف الظاهر اما حمل على الرواية فلا يلزم اختصاص لفظ القوم
بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز له العمل بعد الاطلاع على الرواية بل يجب على المجتهد فضلا عن غير المجتهد
الثاني ان من اقدم على فعل المحرم كشرب النبيذ مثلا فروي له انسان خبرا دالا على ان شارب
النبيذ في النار فقد احترز بمجرد تخويف ولا نعني بالانذار الا ذلك فيجب وقوع الانذار على الرواية
وح اما ان لا يصح وقوعه على الفتوى او يصح فان كان الاول فقد ثبت المطلوب من كون المراد
من الآية الرواية لا الفتوى وان كان الثاني لم يجز حمله حقيقة في كليهما ولا في احدهما
خاصة للزوم الاشتراك والمجاز المخالفين للاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك
وهو مطلق التخويف فيكون الانذار متناولا للرواية والفتوى جميعا وذلك لا يضرنا
اذ مطلوبنا كونه متناولا للرواية في الجملة قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمله
على الفتوى تخصيص لفظ القوم بغير المجتهد فكذا يلزم من حمله على الرواية تخصيص المجتهد
للاجماع على انه ليس للمجتهد العامي الاستدلال بالاحاديث على الاحكام فلا بد من الترجيح بين
التقييدين وهو معنا فان غير المجتهد اكثر من المجتهد ولما قل التقييد كان الحاكم بالتقييد

اقول على ان اولوية التابعية انه جعل الآية على الفتوى لم يكن توجب الاكتفاء في القيام بالامر بالآية
بصورة واحدة منه فالقول بجواز الفتوى يجوز كونه في الحكم مقتضى النص وغيره من الصيغ من الاكتفاء
بذلك وانما يتحقق الاكتفاء بان لو لم يكن الامر بالحذر متكررا بتكرر الانذار اما على تقديره وهو
الواقع اتفاقا فلا واما ثانيا فلا نسلم ان المراد من الطائفة عدد لا يفيد قولهم العلم قوله ان كل ثلاثة
فرقة والخارج منها اثنان او واحد قلنا لا نم فانه يصدق على الشافعية انها فرقة واحدة ولا يصدق
عليها انها فرق ولانه يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل ثلاثة للتفقه وهو باطل اجماعا
والحق انه لا يلزم من صدق كل ثلاثة فرقة صدق عكسها كليا وهو كل فرقة ثلاثة والجماعة والنفر في
ليتفقهوا ولينذروا قومهم ولا يجوز عوده الى كل فرقة الطوائف فانه يوهم عدد التواتر والجواب
انه حمل على الفتوى يلزم تخصيص لفظ القوم بغير المجتهدين كما تقدم وهو خلاف الظاهر قوله لو حمل على
الرواية يلزم التخصيص بالمجتهد وهو خلاف الظاهر ايضا قلنا نم فان الخبر لا يروى للمجتهد
فقط بل يروى لغيره وكون العامي ممنوعا من استخراج الاحكام من الاحاديث لا يلزم منه عدم انتفاعه
بها من جميع الاوجه كالانزجار عن المحرمات والاقبال على الطاعات ولو سلم ان ذلك باعتباره
على الرجوع الى المفتي او البحث والنظر الموجبين للاطلاع وكون كل ثلاثة فرقة فهو من الفقه
بل هي حقيقة لغة في اكثر الاشخاص لانها فعلة من فرق يفرق كالقطعة من قطع يقطع او فطع
وانما خصصناها في الآية بالثلاثة لمكان خروج الطائفة منها واتحاد فرق الشافعية باعتبار
بحسب المذهب وتعددهم اطلق عليهم لفظ الفرقة وان كانوا بحسب الشخص فرقا متعددة ولا دلالة
على وجوب خروج طائفة من كل ثلاثة مع ما في الباقي قوله ضمير ليتفقهوا ولينذروا وقومهم جمع فلا يصدق
على الواحد ولا على الاثنين فانما يعود الى مجموع الطوائف لمقابلة الجمع بالقوم المقتضي لتوزيع البعض
على البعض ولا يمكن ارادة الجمع من افراد الجمع لان القوم لو اذا رجعوا اليهم والمتبادر الرجوع
الى الموضع بعد الخروج وبعد ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة لم يكن خروجها الى الفرقة فلا يكون
رجوعها الى الفرقة بل الى محل التفقه خاصة والغائب لا يمكن ان يكون المنذرين قوله ليتفقهوا
ولينذروا عائد الى النافرين كما هو قول اكثر الاصوليين فكذا يمكن ان يعود الى المخاطبين من المؤمنين

بعد نفر الطوائف منهم الى الجهاد وعليه جاز التفسير ويكون تفقههم لما يأتيهم مما يتجدد من النصوص
الدالة على الاحكام المبتدأة والناسخة لما تقدمها من الرسول صلى الله عليه وسلم لا الاجتهاد واستخراج الاحكام من ادلتها
وصدر الآية لا يلائم هذا وهو قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة الى الجهاد وقوله اذا رجعوا اليهم
في الاحكام والحوادث هذا او ... الثاني قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا اوجب سبحانه التثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر
واحد وعرضي مفارق وهو كونه خبر فاسق والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان
الفسق يناسب التثبت وعدم القبول ولا يجوز ان يكون الاول صالحا للتعليل والا لوجب استناد الحكم اليه
لحصوله قبل حصول العرضي فيحصل الحكم قبل حصول العرضي وذلك يمنع من التعليل بالعرضي لاستحالة كون
اللاحق علة للسابق فاذا اخبر العدل لم يجب التثبت لانتفاء علته فاما ان يجب الرد فيكون اسوأ
حالا من الفاسق وهو باطل قطعا او القبول وهو المطلوب وفيه نظر لمنع الحصر اذ انتفاء وجوب التثبت
غير ملزوم لاحد الامرين اعني وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التثبت
ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع اقتضاء ما ذكرتم من الدليل قبوله
الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث رسلا الى الاقطار لتعليم الاحكام الشرعية مع ان المرسلين لم يبلغوا
ما كانوا عدد التواتر ولا كانوا معصومين ولو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان كذلك واعترض ابو
الحسين بجواز كون انفاذ الرسل الى القبائل للفتوى لا للرواية ويؤيد ذلك ان العوام
والجهال منهم اكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة فاحتياجهم الى الفتوى اشد من احتياجهم الى الرواية ومع
قيام هذا الاحتمال لا يتم الدليل وفيه نظر لان هذا الاحتمال يوجب كون كل من المرسلين فقيها
بالغا رتبة الفتوى ومن المعلوم خلاف ذلك الرابع اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيكون
العمل به حقا اما الاول فلما روي ان عمر قضى في الاصابع بنصف الدية وفصل بينها فكان
يجعل في الخنصر ستة ابعرة وفي البنصر تسعة ابعرة وفي كل من الوسطى والسبابة عشرة ابعرة وفي
الابهام خمسة عشر بعيرا فلما روي له كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة ابعرة رجع عن رأيه
وقال عمر في الجنين اذكر الله امرأ سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن مالك

فاخبر

فاخبر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا وكان عمر يرى ان المرأة
لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي
من دية زوجها ورجع اليه في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى خبر فريعة
بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري لما قالت جئت رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذنه بعد وفاة زوجي في
موضع العدة فقال امكثي في بيتك حتى تنقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ
عثمان بقولها في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا اذا
لم يكن لها من يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة الى خبر عائشة في الغسل من التقاء الختانين وهذه الاخبار
قطعية وغيرها من الاخبار المعمول بها عند الصحابة من غير انكار من بعضهم على بعض في ذلك فكان اجماعا واما
الثاني فلما تقرر في الاجماع وفيه نظر فان هذه الروايات اخبار احاد فيتوقف تحقق الاجماع
على قبولها فلو استفيد قبولها من ذلك الاجماع لزم الدور الخامس دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد
يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان العدل اذا اخبر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بكذا حصل
الظن بصدور من رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الامر ونعلم ان مخالفة الرسول سبب لاستحقاق العقاب فيحصل
من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان تارك ذلك الامر مستحق العقاب والعمل به مقتض لدفع ضرر
مظنون واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون واجب ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع
امكان العمل بالراجح لاستلزامه ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لامتناع الجمع بينهما ولا تركهما
لذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب احتج المانعون بان خبر الواحد لا يجوز العمل به ولا
في الاصول كمعرفة الله تعالى فكذا لا يجوز العمل به في الفروع قياسا للفروع على الاصول ولان خبر الواحد
انما يفيد الظن واتباع الظن غير جائز اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان بعض الظن اثم والجواب عن الاول
بالفرق اذ المطلوب في الاصول العلم وخبر الواحد لا يفيده واما الفروع فالمطلوب فيها احد الامرين
اما العلم او الظن وخبر الواحد يفيد الظن قطعا وعن الثاني ان النهي عن اتباع الظن ليس على العموم

[illegible]

في الفتاوى والشهادات واخبار القبلة والطهارة والامور الدنيوية اجماعا وفيه نظر فان عدم عموم
النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به في صورة معينة الا اذا علم ايقاعها وهو ممنوع بحث الحق
والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج عن النهي لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه
في حيز الاحتمال وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم يوجب
اجتناب الظن فيما لم يعلم بالدليل كونه غير اثم قوله وحصر البحث الثاني يجب كون المخبر
راجح الصدق عند السامع وانما يحصل ذلك بالعقل والبلوغ والاسلام والعدالة والضبط
وغلبة ذكره على نسيانه فان لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وان كان مميزا يعرف عدم المؤاخذة
على الكذب فلم يوجد منه زاجر ويقبل اذا سمع صبيا عند التحمل بالغا عند الاداء لوجود المقتضي للصدق
وانتفاء المانع ولا تقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب لوجوب التثبت عند الفاسق
الكافر من المسلمين المتحرج ان كذب فكذلك وان علم منه تحرزه عن الكذب خلافا لابي الحسين
لانه داخل تحت الاية وعدم تحرزه عن الاسم ولان قبول الرواية تنفيذ على المسلمين فلا
تقبل الا الكافر الذي من اهل القبلة احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف
كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم وانكارهم والجواب المنع من القبول قطعا
ومع التسليم فيمنع الاجماع عليه والمخالف في الكافر لا تقبل روايته ايضا لانه اندرج تحت الفاسق
القائلون بان خبر الواحد حجة اعتبروا في المخبر شروطا منها ما يتعلق بالمخبر ومتعلقها
شيء واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا فان
المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز عن الخلل فلا يحصل الظن بخبره الثاني كونه بالغا فان
الصبي ان لم يكن مميزا لم يكن بقوله اعتبار ولا يحصل به ظن وان كان مميزا فعلمه بعدم
مؤاخذة الشرع اياه على الكذب لم يحصل له زاجر عنه فلا يحصل الظن بقوله ولان
عدم قبول رواية الفاسق يستلزم عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف
الله ثم من الجرأة على الكذب والصبي ليس كذلك اما لو كان صبيا حال تحمل الرواية بالغا عند
ادائها قبلت وهو قول الاكثر لوجود المقتضي للقبول وهو كونه حال الاداء كاملا جامعا

للشرائط

الشرائط الا ان الشرائط المعتبرة فيه وانتفاء المانع وهو اعتقاده عدم المؤاخذة على الكذب المقتضي
الصبي الثالث الاسلام فلا تقبل رواية الكافر مطلقا سواء كان من غير اهل القبلة كاليهود
والنصارى او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة ممن يكفر اما الاول فمجمع عليه سواء كان
من مذهبه تحريم الكذب او لم يكن اذ كان ابو حنيفة يقبل الشهادة الذمي على غير الذمي بعضهم
قبل روايته فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع ولانه فاسق لفسقه ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية لما تقدم واما الثاني فقد اختلفوا فيه فقال
القاضي لا يقبل مطلقا وقال ابو الحسين ان كان مذهبه تحريم الكذب قبلت والا فلا والحق الاول
لانه مندرج تحت الاية وهي قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا المومن فاسقا بدليل قوله
تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا
لا يخرجه عن اسم الفسق وليس عذرا لانه ضم جهلا الى الكفر ولان في قبول روايته تنفيذ حكمه على المسلمين
الى يوم القيامة فيكون ممنوعا منه قياسا على الكافر الذي ليس من اهل القبلة الا انه كما يطلق
الكفر الذي يعتبر الكذب احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري
وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر القائل به والجواب المنع من المقدمتين
وما قبل اصحاب الحديث اخبار المذكورين وعلمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر من يقول به مسلما
هذا لكن ان كان المراد مجموع اصحاب الحديث بحيث يكون ذلك اجماعا منهم منعناه كيف وهذا
من محل الخلاف وان كان المراد البعض لم يكن حجة واما المخالف في العقائد الذي لا ينتهي الى
حد الكفر فلا تقبل روايته عندنا الا انه اندرج تحت اسم الفاسق للاية المذكورة البحث
الثالث في العدالة انما تقبل رواية العدل لان ايجاب التثبت معلق بالفسق فيقتضيه وهي كيفية
نفسانية راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروءة ويقدح فيها فعل الكبيرة والاصرار
على الصغيرة وتعود بالتوبة ولا يقدح فيها الصغيرة نادرا وانما تحصل المعرفة بها
بالاختبار الحاصل بسبب الصحبة المتكررة المتاكدة والفاسق اذا لم يعلم كونه فاسقا كان او التزكية من العدلين
لانه فسق معلوم انه لم تقبل روايته وفي المظنونة كذلك على الاقوى وان علم ... روايته

وهل تقبل رواية المجهول الاقوى المنع لان المقتضي للعمل بخبر الواحد وهو الظن الناشئ عن
العدالة في العدل لقوة الظن ولان عدم الفسق شرط قبول الرواية ومع الجهل بالشرط يتحقق
الجهل بالمشروط ولان الصحابة ردوا رواية احتج ابو حنيفة بقبول قوله في تزكية اللحم وطهارة الماء
ورق الجارية ولان الفسق شرط التثبت فاذا لم يعلم الوصف لم يجب التثبت والجواب لا يلزم
من قبول الرواية في هذه الاشياء الناقصة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب الجليلة والفسق
للامر بالتثبت وجهالة المعلم ينفيه حتى يعلم وجوب التثبت   هذه اشارة الى الشرط الرابع
من الشرائط الخمسة السابقة وهي العدالة والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على
ملازمة التقوى والمروة جميعا بحيث يحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها اجتناب
الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر واجتناب بعض الصغائر المؤذنة بدناءة النفس كالتطفيف
بالحبة وسرقة باقل وبعض المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطريق ومصاحبة الا
رذال والافراط في المزاح والضابط ان كل ما لا يؤمن معه الاقدام على الكذب باجتنابه يعتبر
في العدالة اما الصغيرة النادرة فلا يقدح في العدالة اذ لم يؤذن بدناءة النفس واذا زالت
العدالة بارتكاب شيء من الكبائر او الاصرار على الصغائر وعادت بالتوبة وهي الندم على المعصية
والعزم على ترك المعاودة اليها واختلف في الكبائر فقال بعضهم هو كل ما توعد الله عليه بخصوصه
كقتل النفس والزنا وقال اخرون الكبائر سبع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات
والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في بيت الله الحرام اي الظلم وروى ذلك ابن عمر عن النبي صلعم وروى ابو هريرة عن النبي صلعم
وزاد عليه اكل الربا وروى عن علي عليه السلام زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة ولما كانت العدالة
كيفية لم يكن لنا وسيلة الى معرفتها الا بظواهر الافعال الدالة عليها فهي لا تحصل الا باختبار
حاصل من الممارسة المتاكدة والصحبة المتكررة خلوة وجلوة ومن تزكية العدل الخبير وقوله في
الا تقبل رواية العدل ليتضمن حكمين احدهما ايجابي وهو قبول روايته والثاني سلبي
وهو عدم قبول رواية غيره لما عرفت من كون الفا الحصر وهم اطلقوا ولقولهم احتجاجا لفاسق
فيثبتوا

فيثبتوا الحكم لا يقتصر على الثاني بل يعمه والاول فقوله واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه اولا والاول
مردود الرواية اجماعا سواء كان فسقه معلوما او مظنونا والثاني اذا كان فسقه مقطوعا لم تقبل روايته
وان كان مظنونا فالاولى انه كذلك لاندراج كليهما تحت اسم الفاسق فوجب التثبت في خبره للامر
ولان ضلاله فسقه جهلا وهو فسق اخر واذا كان احد الفسقين كافيا في وجوب التثبت في خبره فهما
اولى وقال فخر الدين الرازي انه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب الاحكام يؤذن بانه غير مقبول اتفاقا
وانما يقبل رواية من كان فسقه مظنونا وهو مذهب الشافعي حيث قال واقبل رواية اهل الاهواء
الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم خلافا للقاضي ابي بكر وقال لا اقبل   الشافعي
شهادة الحنفي واحده في النبيذ احتج فخر الدين بان ظن صدقه راجح والعمل عند الظن واجب
والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل به والجواب المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا
مع تحقق المانع من القبول وهو الفسق واما المجهول حاله في العدالة والفسق ولا معلوم الاسلام
فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوه
الاول ان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في
حق من عرفنا عدالته لقوة الظن بخبره فيبقى المجهول على الاصل الثاني ان عدم الفسق شرط
في قبول الرواية لما عرفت من وجوب التثبت عند خبر الفاسق فالمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه
فلا يكون جواز قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط ملزوم الجهل بالمشروط والثالث اجماع
الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا رضي الله عنه رد خبر الاشجعي في الوصية كان يحلف الرواة ولا يحلفه
الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت
ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري في الاستئذان وهو قوله سمعت رسول الله صلعم يقول اذا
استاذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري
احتج ابو حنيفة باجماع المسلمين على قبول قول المسلم في تزكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية
وكونه على طهارة وجهة القبلة للاعمى وان كان مجهولا فيقبل قوله في غيره ولان الامر
بالتثبت معلق على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط عدم عند عدمه كما تقدم فالجواب

تحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب عن الاول المنع من الملازمة فانه لا يلزم من قبول قول المجهول
في هذه الامور الناقصة الجزئية قبول قوله في المناصب الجليلة والامور الكلية فان الرواية
تستلزم شرعا عاما وحكما كليا ولان تلك الامور الجزئية مما يعم به البلوى واعتبار العدالة في
المخبر بها حرج ومشقة فكان سببا لقبول قوله بما يحصل عليه في الدين من حرج بخلاف الرواية ولان
قول الفاسق مقبول في كثير منها اتفاقا مع عدم قبول روايته في شيء منها وعن الثاني ان الفسق
لما كان علة لوجوب التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت الذي هو معلوله
وقبل العلم بنفي الفسق لا يكون انتفاء ووجوب التثبت معلوم او فيه نظر فان التثبت انما يجب
عند ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم لتحقق
احتمال الفسق في نفس الامر وفسق المجهول حال المعلوم اسلامه ليس بظاهر بل الظاهر عدالته لان
اعتقاده دين الاسلام مما يزجره عن الفسق غالبا اذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي
ضابطا بان لا يغلب عليه ذكر الاشياء المعلومة له على نسيانه اياها فلو كان بحيث لا ينضبط الاحاديث ولا يفرق
بين مزايا الالفاظ ولا يتمكن من حفظها بعينها لم تقبل روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث
يغلب النسيان والذهول والسهو لانه لا يحصل من خبره ظن غالب بل ولا ظن مطلقا فوجب طرح
خبره البحث الرابع في الجرح والتعديل يشترط العدد في المزكي والجارح في الشهادة دون الرواية
لان فرع الشيء لا يزيد على اصله كالاحصان يثبت بشاهدين والزنى يثبت باربعة لان المزكي انما
ما ابانا سبب الجرح والتعديل اكتفى بالاطلاق فيهما منه والا وجب استفساره ويشترط كون المزكي
والجارح عدلين واذا تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح ان امكن والا فالترجيح ان حصل والا توقف
واعلى مراتب التزكية الحكم بشهادته ثم قول المزكي هو عدل لاني عرفت منه كذا او يطلق ثم عمل العالم
او الرواية عنه ان عرفت انه لا يروي الا عن عدل او العمل بروايته ان عرف استناد العمل اليها
ولا يحصل الجرح في الرواية بترك الحكم بالشهادة لاختصاصها بعد الاشتراك مع الرواية في العقل
والبلوغ والاسلام والعدالة والذكورة والبصر والعدد والعداوة والصداقة وانه يمكن
جمعهما عاما لما بين ان العدالة شرط في قبول الرواية وانها تعلم تارة بالاختبار وتارة بالاشتهار

فيهما | الجمع | والاقلام | بالحرية

وتقدم

وقد تقدم الاول والثاني هو التزكية والفسق المانع من قبول الشهادة كذلك والاختبار يرجع
اشار بهذا الى مسائل من احكام التزكية والجرح الاولى شرط بعضهم العدد في المزكي والجارح في الرواية
والشهادة معا عملا بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر لا يعتبر العدد فيهما عملا بان الاحوط اعتباره في الشهادة
ويشترط اخرون في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر اما اعتباره في الشهادة فللاحتياط حتى ان
بعضهم ذهب الى ان المزكي لشهود الزنا يشترط كونهم اربعة ولان ظن الحاصل بهما يجب العمل به اتفاقا
والظن الحاصل من الواحد ليس كذلك فيقتصر على تحريمه مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم
وذلك البعض هو معنى هنا ذكرناه مما يحصل بتزكية الواحد وجرحه منه واما عدم اعتباره في الرواية
فلان العدالة شرط لقبول الرواية التي يقبل فيها الواحد فتكون اولى بقبول الواحد فيها لان طريق
ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه كما في الاحصان الذي هو شرط في تأثير الزنا في الرجم فانه يثبت
بشاهدين والاصل الذي هو الزنا لا يثبت الا باربعة اذا تقرر هذا فاعلم انه يقبل تزكية العبد والمرأة كما تقبل
روايتهما الثانية اختلفوا في انه هل يجب ذكر السبب في التعديل والجرح فذهب الشافعي الى اعتباره
في الثاني دون الاول لاختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فرب جرح عند البعض ليس جرحا عند الاخرين
فاوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح
وشهادته ومطلق التعديل لا يكفي لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب
وقال قوم هو معتبر فيهما اخذا بمجامع كلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما
لانه ان لم يكن من اهل البصائر بهذا الشأن لم يصلح للتزكية وان كان منهم لم يكن للسؤال وجه والحق
جواز جرحه مطلقا لا يوجب الجرح عند الحاكم كما لو قال الشافعي هو فاسق بناء على شرب النبيذ
مع كون الحاكم حنفيا او قال الحنفي هو عدل مع علمه بشرب النبيذ وكون الحاكم شافعيا الثالثة
اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد المعدلين هو عدل ويقول الاخر هو فاسق فان
امكن الجمع بان كان يكون الجارح مطلعا على ما لم يطلع عليه الاخر المعدل قدم الجرح
وان لم يمكن كما لو صرح احدهما بما نفاه الاخر المعدل بعينه وجب الترجيح فان كان احدهما
اتقى واورع او اشد ضبطا او اكثر بغير ذلك مما يوجب الترجيح عمل على الراجح

وهذا حق ان كان مذهبه موافقا لمذهب الحاكم المجتهد والا وجب الاستفسار

والى الرجوع والاوجب الوقف الرابع في التزكية مراتب اربعة الاولى اعلاها ان يحكم بشهادته لانه
كلما يعتبر في قبول الرواية من البلوغ والعقل والايمان والعدالة والضبط فهو معتبر في الشهادة وقد
يعتبر في الشهادة امور اخر كالحرية والذكورة والبصر الثاني ان يقول هو عدل لاني عرفت فيه كذا
وكذا ولو لم يذكر السبب وكان عارفا بشروط العدالة واسبابها كفى والا فلا الثالث ان يكون نقصان
من ذكر السبب الثالث ان يروي عنه خبرا وقد اختلف في انه هل يكون ذلك تعديلا ام لا والحق انه
اذا عرف منه انه لا يروي الا عن الثقات باسم عادته او بتصريح قوله كان ذلك تعديلا والا فلا لان عادة
كثير من السلف الرواية عن العدول وغيرهم الرابع ان يعمل بروايته اي بالحكم الذي تضمن روايته اذا علم انه
انما عمل بالحكم المذكور بالرواية المذكورة فانما كان ذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا لم يعمل وهو فاسق
هذا ان قلنا بالمنع من العمل برواية المجهول حالا واما لو جوزناه لم يكن تعديلا ولو احتمل استناده
في العمل بذلك الحكم الى الاحتياط او رواية اخرى لم يكن تعديلا المسئلة الخامسة ترك الحكم بشهادة
الشاهد ليس جرحا اذ يوجب رد روايته وان الرواية والشهادة يشتركان في اعتبار الشرائط الاربعة
اعني البلوغ والعقل والاسلام والعدالة وتختص الشهادة باعتبار امور ستة غير معتبرة في
الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة للاتفاق على قبول
الرواية للعبد والمرأة والعدد من عدوه وصديقه والصديق من صديقه وعدوه واما البصر فليس شرطا
للرواية لان الصحابة رووا عن زوجات النبي صلى الله عليه وسلم اخبارا كثيرة وقد صدقوهن لا بتحقق رؤيتهن مع انهم لم يروهن
وحيث لم يكونوا كذلك لم يكن ترك الحكم بالشهادة ملزوما لعدم قبول الرواية لجواز استناده الى فقد احد الامور الستة
المعتبرة في الشهادة فاما مع تحقق الامور المعتبرة فيها او في الرواية جميعا واعلم ان كون كل من الامور الستة
المذكورة شرطا لقبول الشهادة ليس على ما ينبغي اما الحرية فالظاهر ان الحرية عدم قبول شهادة العبد مطلقا
واما عند من يقول بقبول شهادته على غير مولاه دونه وبالعكس فلا يكون شرطا في مطلق الشهادة
واما الذكورة فليست شرطا فيما يقبل فيه شهادة النساء كعيوبهن وميراث المستهل ونحو
ذلك واما البصر فليس شرطا في الشهادة فيما لا يفتقر العلم به الى المشاهدة كالعقود والايقاعات
والعدد فيختص ببعض الشهادات في [illegible] وانتفاء العداوة من شرائط الشاهد [illegible] الاولى [illegible]

وانتفاء الصداقة

البحث الخامس

وانتفاء الصداقة ليست شرطا للشهادة على الصديق وفيها ولعموم ولا في الشهادة عند الاكثر
فيها عد شرطا وليس كذلك ولا يشترط في الرواية تعدد الراوي فيقبل الواحد وان لم يعتضد بظاهر او عمل
بعض الصحابة او اجتهاد او انتشار وان كان في الحد فالعمل بالرواية بالواحد دون ذلك ولدلالة عموم
ادلته كما سبق بيانه ولا يفتقر الى تصديق الاصل في رواية الفرع بل يشترط عدم التكذيب وبينهما
واسطة ولا يشترط فقه الراوي وان خالفت روايته القياس خلافا لابي حنيفة لعموم الادلة
في قول الرسول صلى الله عليه وسلم ونقوله صلى ولا تقدر روايته فلو روى وضبطا ولعله قبل وان اكثر مع قلة الخبرة
فان امكن ضبط مثل ذلك قبل والا فلا ولا يشترط شهرته ونسبه او نسب بل يقبل روايته مع
الشرائط وان جهل نسبه ولو كان اسما لمجروح باسمها او لم يقبل الامكان ان يكون هو المجروح
هذه لا يذهب القوم الى اشتراط شروط لقبول رواية الراوي وليست كذلك فمنها التعدد قال
ابو علي الجبائي لا يقبل في الرواية الا عدلان واما رواية العدل الواحد فيعتبر فيها عضد ليعتضد بها بظاهر
او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او يكون الحديث منتشرا بينهم وحمل القاضي
عبد الجبار رضه [illegible] الزنا [illegible] الشهادة عليه والحق خلافه لان الصحابة
عملوا بخبر الواحد المجرد عن الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة لما مر ولانه قد تقدم ان
[illegible] كما سبق بيانه فتذكروا دال على قبول خبر الواحد العدل مطلقا كما سبق تقريره لصحيح الخصم
الرواية على الشهادة بل اعتبار العدد في الرواية اولى لانها تقتضي شرعا عاما وحكم الحاكم خلاف
الشهادة ولان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك
العمل به في خبر العدلين لقوة الظن ولاعتبار الشارع اياه في الشهادة فيبقى على اصله
والجواب عن الاول انه منقوض بالحرية والذكورة وغيرهما من الامور المذكورة في الشهادة دون
الرواية وعن الثاني ان [illegible] امور التمسك بخبر الواحد كما تقدم وحينئذ يكون التمسك معلوما لا مظنونا
فلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن ومنها تصديق الاصل وهو شرط في قبول رواية الفرع نعم
يشترط عدم تكذيب الفرع وبين التصديق والتكذيب واسطة وهي السكوت والشك اما
الاول فلوجود المقتضي للعمل بالرواية من دون [illegible] وهو خبر العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فانه

ل يعتضد

[illegible]

نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه وليس بفقيه

موت الاصل او جنونه واما الثاني فلكون تكذيب الفرع ملزوما لكذب احدهما اما التكذيب في الرواية
وذلك موجب لعدم قبولها ومنها فقه الراوي وليس شرطا سواء وافقه او خالف القياس ام خالفه
خلافا لابي حنيفة في الثاني لعموم الدليل الدال على قبول رواية العدل الفقيه وغيره مع موافقة
القياس ومخالفته ولان الحجة انما هي في قول النبي صلى الله عليه وسلم ولا فرق بين كون ناقله فقيها او غير
فقيه ولقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه وليس
بفقيه احتج المخالف بان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد كما تقدم خالفناه فيما اذا كان الراوي
فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق فيبقى في غيره على الاصل والجواب ما مر من قيام الدليل على وجوب
العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ومنها علم الراوي بالعربية ومعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الحجة
انما هي في لفظ الرسول لا في قول الراوي والاعجمي ربما جهل معنى الخبر وتمكن من حفظ لفظ الرسول
كما يتمكن من حفظ القران العزيز ومنها تعدد الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم يرو الا خبرا
واحدا قبل لعموم الدليل الدال على قبول خبر الواحد العدل اما لو اكثر من الحديث مع قلة مخالطة العلماء
فان كان بحيث يضبط مثل ما رواه في مثل زمانه ومخالطته ... حديث فقبل روايته
والا توجه الطعن في كل رواياته ومنها كون الراوي معروف النسب وهو غير شرط فتقبل روايته
مع تحقق شرائط القبول وان كان نسبه مجهولا لشمول دليل وجوب قبول خبر الواحد العدل معروف
النسب ومجهوله نعم لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما معدل بالاخر لم يقبل روايته لاحتمال
كونه هو المجروح هذا اذا كان مترددا بينهما ولو كان باحدهما اشهر من الاخر وهو معدل
بالاشهر قبلت روايته لحصول الظن بعدم الجرح وهذا انما يتاتى اذا كان له مشارك في
احد الاسمين ولو كانا مختصين به او علم انه المراد من كليهما قدم الجرح على التعديل اذا تعارضا
كما تقدم ولو كان له مشارك في الاسم الذي عدل به ولم يعلم انه هو لم يثبت عدالته لاحتمال كون
العدل مشاركه في الاسم المعدل به دونه ولو كان له مشارك في الاسم الذي جرح به خاصة لم يقدح
في العدالة لاحتمال كون المجروح مشاركه ولو كان له مشارك فيهما كان مجهول العدالة والفسق
مع تساوي نسبة الاسمين اليه والى مشاركه   البحث السادس في التعارض بينه وبين غيره

الدليل القطعي

الدليل القطعي العقلي اذا عارض الخبر فان قبل الخبر التاويل ولو على ابعد الوجوه حمل عليه وان عارض كتابا   والا رد
او سنة متواترة او اجماعا فكذلك الا على جهة التخصيص لعموم الكتاب او السنة فانه جائز ولا امتناع في
ان يخصص السنة العمل بالكتاب والسنة المتواترة او الاجماع ما لم يرد بخبر واحد بعيدا منهما الا انه هنا
لاحتمال غيره ففي اجماعا ولما لم يكن القياس عندنا حجة كان العمل بخبر الواحد اولى من القياس قطعيا   عندهم
ثم قد يكون القياس منصوص العلة فالاقوى قبوله فنفي الترجيح فان كانت العلة قطعية
كالحكم والثبوت فيها فمطلقا قدم وان كان الاصل ثابتا بالكتاب فخبر قدم الخبر واذا [illegible] فعل
الرسول [illegible] وساوى [illegible] وثنا الخبر وامكن تخصيص احدهما بالاخر خصص به والا فالترجيح
ان امكن وحمل [illegible] خلاف مقتضاه لا يوجب رده لكنه مرجح ولو خالف مذهب الراوي
روايته لم يقدح لجواز استناده الى ما ظنه دليلا وليس كذلك ولو اقتضى الخبر العلم وفي القطعية   بحر
[illegible] لا يبطل لجواز اسماع السمعين والاقتصار بالقطعي [illegible] مع عدم الموافقة فانه
لا ان التكليف يتضمن [illegible] ولم يلزم صلاحية لزم التكليف بالايطاق وان اقتضى العلم وجب
قبوله وان عم البلوى لعموم الادلة ولثبوت احكام [illegible] والقهقهة وتعارض ابا حنيفة
في قوله لو كان صحيحا لاشتهر عند التواتر لئلا ينقطع عمن كلف به بالايم البلوي   اي تعارض الادلة الثابتة [illegible]
لما ذكر شرائط قبول خبر الواحد الراجعة الى حال الراوي ذكر ما يرجع الى [illegible] الرواية
بها وذلك امور الاول عدم المعارض واعلم ان المتعارضين هما اللذان لا يمكن الجمع بين مدلولهما
اما بان يكون احدهما ينفي ما اثبته الاخر من الحيثية التي اثبتها مطابقة كما لو قال صل في الوقت
الفلاني فرضا ثم قال لا تصل في ذلك الوقت فرضا او التزاما كما لو قال صل في ذلك الوقت
او صل غيره نفلا اذا تقرر هذا فاعلم ان الدليل القاطع المعارض لخبر الواحد اما ان يكون عقليا
فاما ان يقبل الخبر التاويل ولو على ابعد الوجوه اولا فان كان الاول تاول والا حكم
برده وان كان الثاني فقطعنا بكذبه لان الدليل العقلي لا يحتمل النقيض فاذا كان خبر الواحد
غير محتمل النقيض في الدلالة وهو محتمل النقيض في متنه لما عرفت من افادة خبر الواحد الظن وجب
القطع بخروج ذلك المحتمل والا لزم الكذب على الشارع وانه محال وان كان سمعيا وهو منحصر في

الكتاب او السنة المتواترة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على خلاف قضيته فان ورد وما علموا الخبر
لا يبعد التمسك الادلة القطعية ثم لكن الاجماع دل على نفي هذا المحتمل وفيه نظر لان ذلك يخرج الادلة
المذكورة عن كونها قطعية لان احتمال ورود الخبر الصادق على خلاف قضيتها ثابت اذ لم يكن لا يكون
قادحا في ذلك كونها قطعية في متنها لا في دلالتها ح اما ان لا يكون احدهما قابلا للتاويل
او يكونا والاول ينفي فيه العمل بالقطعي والقطعي يكذب بخبر الواحد والا لزم البداء واما الثاني
فان كان القابل للتاويل هو القطعي خاصة اول ولم يرد خبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين
كما تقدم في باب التخصيص وبالعكس يعمل بالقطع وكذا لو كان كل منهما قابلا للتاويل لان الادلة
القطعية لما ساوت خبر الواحد في كون دلالتها ظنية واختصت في هذه القوة وحيث يقينها
قطع وجب تقديمها عليه ولولاها يصير دليلا ظنيا فان كان بالخبر اشتمل كل منهما على ما في باب
الترجيح وان كان قياسا عمل بالخبر لان القياس ليس بحجة عندنا مع عدم المنافي وكذا بعده
ثم لو كان القياس منصوص العلة كان حجة عند البعض ح وهو المقبل ح اما ان يكون الخبر مقتضيا
لتخصيص القياس او بالعكس او يتنافيا بالكلية فان كان الاول وجب الجمع بينهما عند
مجوز تخصيص العلة وعند غيرهم يجب ح مما لو تنافيا بالكلية وان كان الثاني جمع
بينهما لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس المذكور جائز فتخصيص خبر الواحد
اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل القياس ثابتا بدليل الخبر عمل بالخبر وقدم
على القياس وفاقا وان كان ثابتا بالقطع فان كانت مقدمات القياس من ثبوت الحكم في الاصل وكونه
معللا بالوصف المخصوص وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلها قطعية قدم على الخبر لان الحكم
الثابت بالقياس المذكور قطعي فلا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت كلها ظنية قدم
الخبر لقلة ما يتوقف عليه من الظنون والحق ابطال الترجيح لاحتمال توقف الخبر على مقدمات
ظنية زائدة على مقدمات القياس ولو كان منسوخا بفعل الرسول بان ثبت عنه عليه السلام فعل فعلا
منافيا لمقتضى الخبر وكان الخبر متناولا له ... مطلقا او في تلك
الواقعة فان امكن تخصيص احدهما بالاخر خص مطلقا وان لم يكن فان كان احدهما

متواترا

متواترا او الخبر احادا قدم المتواتر لكونه قطعيا وان لم يتنافيا وجب الترجيح بينهما والعمل بالراجح
منهما ان امكن ... اولى ... دلالة على الحكم وان لم يكن الخبر متناولا ولا دلالة عليه ... لم يثبت الناسخ به
وذلك الفعل لم يتحقق التعارض وعمل الكل لا شك بخلاف ما لو خالف الخبر لا يوجب رده لانهم
بعض المخبرين فلا يكون قولهم بمجرده حجة ثم ذلك بعد ورود الترجيح للمعارض من جهة ان لو كان
هناك خبر واحد ... عليه الاكثر رجح على الاول لان بعد ... الاكثر ... الخبر ... مقتضيا ...
لا يكون ... الا ... مذهب ... المدلول ... الحق
انه لا يقدح فيه الاحتمال ... الى ... عليه وقد تقدم ذلك في
باب التخصيص ... خبر الواحد ... العلم ... التكليف به ...
يعمه وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز ولم يقدح ذلك في حجة الاحتمال ان يكون عليهم
قالوا واقتصر على سماع لعادة الناس واقتصر على الدليل القطعي الدال عليه وان لم يكن في الادلة
القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في صحة الخبر ووجب رده سواء اقتضى علما او لا لانه لما ... العلم
... مع ... تكليف الجميع به لزم ... اما لو كان ... على
... لم يقدح في ذلك ... الافادة ... ولو اقتضى العمل خاصة ... وان ... البلوى
كخبر ... في نقض الوضوء بمس الذكر ... في ... القيام ...
الحنفية لان ... خبر الواحد عاما فيما يعم به البلوى ... الاجماع الصحابة على
... البلوى ... عائشة ... في التقاء الختانين وعمل ابو بكر على خبر المغيرة في
توريث الجدة السدس حيث قال له ... فقال المغيرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اطعمها السدس ... في احكام ... والرعاف والقهقهة في الصلاة ووجوب الوتر
... الاحاد وقول الحنفية ... ناقض ... لو كان
صحيحا لاشاعه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا وجب نقله على حد التواتر ... لا يصل الى المكلف
به فلا يكون قادحا في العلم به ولو ... لنقل متواترا ... نقله ولما لم ينقل
كذلك ... والجواب ... اشاعة الرسول صلى الله عليه وسلم اياه ... ذلك ... لو لم يحصل

بدل
عندهم

العمل والحاب العمل به على الاصل اما اذا لم يتضمن عملا او كان اجابة مشروطا بلوغه الى المكلف فلم يحدث ولا يستلزم عدم نقله تكليف بغير المقدور مع انه معارض بما لا يعم به البلوى فان تجويز عدم وصول الحكم الى المكلف به قائم مع ان ذلك مما لا يرفعه وغير قادح في الخبر فان اعتبر بان التكليف هنا مشروط بان يبلغ المكلف ذلك قلنا وكذا نقول فيما يعم به البلوى البحث التاسع في كيفية الرواية اعلى المراتب قول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول او اخبرني او حدثني او شافهني ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ثم امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا او نهى عن كذا ثم امرنا بكذا او نهينا عن كذا ثم من السنة كذا ثم عن النبي صلى الله عليه وسلم كذا ثم كنا نفعل كذا واعلى المراتب في غيره حدثني فلان او اخبرني او سمعته اذا قصد اسماعه اجمالا او تفصيلا والا سمعته دون الاولين ثم ان يقال للراوي هل سمعت الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد القراءة عليه الامر كما قرئ علي فيجوز حدثني او اخبرني وسمعته ثم يكتب الى غيره اني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل به مع ظن انه خطه فيقول اخبرني دون سمعته او حدثني ثم ان يقال هل سمعت هذا فيشير او باشارة بدل نعم فيجب العمل ولا يجوز حدثني ولا اخبرني ولا سمعته ثم ان يقرأ عليه حدثك فلان كذا ولا ينكر ولا يقر فيسكت مع ظن ان السكوت للصدق فالاول والاصح العمل ولقد اختلفوا في التكلم من الرواية وجوزها الفقهاء لان الاخبار لافادة العلم والسكوت ههنا افاد العلم بان المسموع كلام الرسول صلى الله عليه وسلم ثم المناولة وهي ان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فانه يكون محدثا وراويا لغيره وان لم يقل اقرأ علي ولو قال لم احدث بما فيه ولم يقل اني سمعته لم يكن محدثا ولنا اجازته لم التحديث وليس له ان يحدث عنه فانه يكون كاذبا ثم الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي ما صح عندك من احاديثي وهذا ان اقتضى ظاهر الكذب لانه بالحقيقة لم يحدث منه ما لم يحدثه لكنه في العرف صحيح ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني لما ذكر الامر الراجع الى معنى الرواية شرع في ذكر ما يرجع الى لفظها واعلم ان الراوي عن النبي صلى الله عليه وسلم قد يكون صحابيا وقد لا يكون والمراد من الصحابي من رأى النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه ولو ساعة واحدة سواء اختص به اختصاص المصحوب اولا وسواء روى عنه اولا لانه ماخوذ من الصحبة المشتركة بين طويل المدة وقصيرها وبين من روى عنه وبين من لم

يروعنه

فيقول قد سمعت ما قبله

يروعنه لتناولها القسمين وهذه الاقسام ولانه لو حلف لا يصحب فلانا احنث بلا خطر لحظة واحدة ولصدق الفرع مع سلب القيود المذكورة وقال قوم انما يطلق الصحابي على من رأى النبي صلى الله عليه وسلم اذا اختص به اختصاص المصحوب وطالت مدته وان لم يرو عنه وشرط آخرون في صدق لفظ الصحابي المنزلة في ذلك لفظي ومراتب الفاظ الصحابي في الرواية سبع الاولى وهي اعلاها ان يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او اخبرني وحدثني وشافهني الثانية ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وانما كانت هذه احط من الاولى لان في الاولى تصريحا فانه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم بلا واسطة وفي الثانية يحتمل التوسط لان كثيرا ما يقول الواحد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمادا على ما نقل اليه لكن اذا صدر ذلك من الصحابي كان ذلك ظاهرا في سماعه من الرسول صلى الله عليه وسلم ويكون حجة عند الاكثر وقال القاضي ابو بكر لا يحتج بذلك لتردده بين سماعه من الرسول صلى الله عليه وسلم وغيره وبتقدير سماعه من غيره فقد قال بعد الكل واحد من الصحابة يجعل حكمه حكم ما لو سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم وفيه نظر لجواز روايته الصحابي عن صحابي آخر بواسطة غير صحابي ومن اجرى الصحابي مجرى غيره في احتمال العدالة وعدمها يجعل حكمه حكم المرسل الثالثة ان يقول امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ونهى عن كذا وانما كانت هذه ادون من الثانية لان فيها مع احتمال التوسط احتمالا آخر وهو توهم ما ليس امرا امرا ونهيا نهيا لاختلاف الناس في صيغ الامر والنهي وشرطهما وان اختلفوا في حجيته والاكثر على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذه الالفاظ الا مع تفهيم مراد الرسول صلى الله عليه وسلم من لفظه واعرض محتوى الكنا مرضي ذلك فان قيل هذه الصيغة حجة فلو اطلق الراوي مع تجويز خلاف ذلك كان ملبسا على الناس ما ليس بواجب عليهم وذلك يقدح في عدالته قلنا هذا دون ذلك لانه لا يلزم من العلم بان الراوي اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد الرسول صلى الله عليه وسلم الا اذا علم انه حجة واما اسلم كونه حجة بذلك فذوهم وايضا فقوله امر الرسول بكذا العمل ما يدل على ان الناس مع كل المكلفين وهل امر بذلك الفعل دائما او غير دائم فلا يكون حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم مثل قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وما جرى مجراه الرابعة ان يقول الراوي امرنا بكذا ونهينا عن كذا واوجب كذا واباح كذا وحرم كذا وهذا

او ونامن الثالثة لان ما ذكرمن الاحتمال في الثالثة فهو حاصل هنا ويزيد عليه احتمال اخر وهو كون
ذلك الامر والناهي والموجب والمبيح والمحرم غير الرسول صلعم وهو لذلك حجة قال الشافعي
نعم لانه يفيد ان الامر والناهي هو الرسول صلعم فان من الزم طاعة رئيس وقال امرنا بكذا اونهانا
عن كذا فهم منه امر ذلك الرئيس ونهيه ولان غرض الصحابي ان يعلمنا الشرع فيجب حمله على
الشارع دون غيره ولا يحمل على امر الامة لانهم اهل الامر ولا يستفاد من قول الصحابي ولا على امر جماعة
من الائمة لان الصحابي منهم وهو لا يأمر نفسه وفيه نظر فان امر الامة انما يكون غير الامر اذا
كان صريحا مثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا اما ما يكون مستفادا من خطاب يشتمل
دلالته على الامر المحدث ونا قل ولا يلزم من كون الامر مجموع الامة الذي يعتبر قولهم في الاجماع كونه
امرا لنفسه لاحتمال كونه غائبا لا يعتبر قوله في الاجماع وفيه اختصار من الصحابي في تعليمنا الشرع
الخامسة ان يقول من السنة كذا وهي اضعف من الرابعة لاحتمال كون السنة غير سنة الرسول صلعم فان
السنة لغة الطريقة من غير تخصيص لشخص دون غيره لقوله صلعم من سن سنة حسنة فله اجرها
واجر من عمل بها الى يوم القيامة ولهذا قال الكرخي ان هذه الصيغة ليست بحجة والاكثر على انه حجة
للوجهين المتقدمين ذكرهما في الرابعة وما ذكره وان كان محتملا وموافقا للوضع اللغوي
فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول للقرينة والعرف لظاهرها السادسة ان يقول
عن النبي صلعم كذا قال قوم هو حجة لان الظاهر انه سمعه منه واخرون جوزوا ان يكون فيه واسطة مخبر
من الرسول صلعم وهو لم يسمعه فلا يكون حجة السابعة ان يقول كنا نفعل كذا وهذا ايضا
ليس بحجة ما لم يضف الى زمان النبي صلعم يريد بذلك انه يعلمنا شرعا ويكون ذلك حجة لاحتمال انهم كانوا
يفعلون ذلك في عهده صلعم مع علمه بذلك وتقريره عليه ولا يخفى كون هذه الصيغة ادون
مما تقدمها واما غير الصحابي فمراتب الفاظه في روايته سبع ايضا الاولى ان يقول
الراوي حدثني او اخبرني او سمعت فلانا فان السامع يلزمه العمل بهذا الخبر ولا يخفى ان الراوي
ذلك الا ان يكون فلانا الموصوف قال بكذا وقصد اسماعه اياه خاصة او قصد اسماع جماعة
هو احدهم ونحو ان يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا لم يكن له ان يقول حدثني ولا اخبرني

لانه لم يحدثه

لانه لم يحدثه ولم يخبره ولو قال ذلك كان كذبا بل يقول سمعته يحدث عن فلان كذا الثانية ان يقول الراوي
للشيخ هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من قراءة الحديث عليه الامر كما قرئ
علي وههنا يلزم السامع العمل بالخبر وله ان يقول حدثني واخبرني وسمعت فلانا الرواية لا فرق
في اتيانه على الشيخ بين قول البائع بعت وبين ان يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ عليه
الثالثة ان يكتب الى غيره باني سمعت كذا من فلان فالمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه
وانه كتبه عن قصد وتفطن ولو شك فيه لم يجز ذلك وعادة لان النبي صلعم كان ينفذ الكتب
الى البلاد النائية عنه وكذا الاجازة ولا يجوز للمكتوب اليه ان يقول حدثني ولا سمعته ولا يجوز
ان يقول للقوم اخبرني فلان بكذا الرابعة ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير باصبعه او رأسه
اشارة دالة على قوله نعم فالاشارة ههنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول
حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع منه شيئا فان قلت كيف جاز في صورة الكتابة
ان يقول اخبرني ولم يجز ههنا مع انه يتطرق في الاحتمال الى الكتابة ما يتطرق في الاشارة
قلت لفظ الاخبار حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق والكذب والكتابة موضوعة للالفاظ فصح
اطلاق الخبر على الكتابة مجازا وليس كذلك الاشارة لانها لا تدل على اللفظ اصلا بل على المعنى الخامسة
ان يقرأ عليه حدثك فلان كذا فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان غلب على الظن
انه لا يسكت الا اذا كان الامر كما قرئ عليه والا كان ينكر لزم السامع العمل لحصول الظن بانه قول
الرسول والعمل بالظن واجب وهل يتسلط بذلك على الرواية عنه قال عامة الفقهاء
نعم وانكره المتكلمون وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني ويطلق الفقهاء بقول قرئ عليه
لان الاطلاق يؤذن بنطق الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا ولو قال الراوي بعد
ان قرئ الحديث على الشيخ اروه عنك فيقول نعم اصطلح الفقهاء بان الاجازة في اصل العقد
لافادة العلم وهذا السكوت افاد الراوي العلم بان المسموع كلام النبي صلعم فوجب ان يكون لغيبا
والتحقق للمروي فيه والمراد بالعلم ههنا ما هو اعم من غلبة ليندرج فيه الظن وايضا
فان للقوم اصطلاحا على وضع الفاظ مخصوصة لمعان مخصوصة فلا بأس ان يتعلق بها ما وضعت لها

اللغوية اليها اوانا استعملوها في تلك المعاني على سبيل التجوز ثم شاع ذلك التجوز ولفظ عن في حديثي
من هذا الباب فان السكوت المذكور ما شابه الاخبار في افادة الظن والمشابهة احد وجوه التجوز
جاز اطلاق لفظ الاخبار عليه ايضا ثم استمر عرف المحدثين عليه واحتج المتاخر بانه لو سمع من
الراوي شيئا فقوله اخبرني او حدثني يكون كذبا وجوابه معلوم مما تقدم فانه انما يكون كذبا انه
لو اريد بالاخبار والحديث حقيقة اللغوية اما اذا اريد ما هو متعارف عند المحدثين فلا
السادسة المناولة وهي ان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب
فانه يكون محدثا ويكون للسامع ان يرويه عنه سواء قال اروه عني او لم يقل اما لو قال حدثني
هذا الخبر ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا وانما اجاز له التحديث فليس له ان يحدث عنه لانه
حتى يكون كاذبا واذا اسمعه من كتابه فليس له ان يشير الى غيرها من نسخه ويقول سمعت
هذا لان في النسخ تفاوتا واختلافا اللهم الا ان يعلم انهما متفقتان ولا بد وتبين ما في شيء
السابعة الاجازة وهو ان يقول الشيخ قد اجزت لك ان تروي ما صح عندي من سماعاتي فهنا
يقتضي ان الشيخ اباح له التحديث عنه بما لم يحدثه به وذلك اباحة الكذب الا انه يجوز
ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني   البحث الثامن في المرسل الاقوى عندي عدم
قبوله لان الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم اذ الرواية عنه ليست تعديلا احتج ابو حنيفة
ومالك وجماهير المعتزلة بان الفرع لا يجوز ان يقول قال رسول الله ص الا اذا علم الاخبار عنه لان قال للقطع
وانما يكون له ذلك اذا علم العدالة ولان علة التثبت منتفية في قبول ولان المسند يجوز
ان يكون مرسلا ولان قول الراوي عن فلان جاز ان يحمل على غيره فلا يقبل الا ان يتصل
والجواب لا نسلم حمل الراوي قال رسول الله ص على ظنه انه قال اولى من حمله على انه سمع قال
ولنا نعلم انتفاء علة التثبت اذا علمت العدالة وقول الراوي الصحابي عن فلان يقتضي ظاهر
بالرواية عنه بغير واسطة ولو اسنده غيره قبل اجماعا ولو اوصل الحديث الى النبي ص فقد
جزم فهو متصل   اكثر الناس على قبول خبر المرسل وصورته ان يقول العدل الذي لم
ير النبي ص قال رسول الله ص كذا وهو قول ابي حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين

ف الى النبي ص

وجماهير المعتزلة

وجماهير المعتزلة ومنقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية وذهب المحققون الى عدم قبوله وهو مذهب
الشافعي في احد قوليه سواء كون الراوي صحابيا او غيره مرسل من مرسل مرة اخرى او سنده مرة مرسله
او مرسل جزم ويكون رجال الحديث حاجز رجال الآخر او بعضهم قول صحابي او قول اكثر العلماء او يعلم
ان الراوي لو نص على الواسطة لما نص الا على عدل لسوغ قبول الخبر قال وقبول مراسيل سعيد بن المسيب
لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه المثابة ومن هنا قال ابن المسيب فلو قرأ مراسيل فلا نستطيع ان نقول ان
الخبر تثبت به كثبوتها بالمتصل واقتصر على ذلك القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء والمختار للمصنف
من كونه محصولا عنده انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية واحتج على ذلك بان
عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين الرسول مجهولة لنا ومتى كان كذلك لم تقبل روايته
اما الاول فلان معنى غير معلومة لنا فضعفه اعني عدالة او لانها لا تكون معلومة لنا ولا بد
لنا روايته الفرع عنه ليست تعديلا اذ العدل قد يروي عن العدل وغيره وعمن لو سئل عنه
لتوقف فيه او جرحه ولو عدله مطلقا اعني الذي لم يعين لم يعتبر لاحتمال خفاء حاله عنه
وعدم معرفته بفسقه ولو عين لعرفنا فسقه واما الثاني فلما تقدم من عدم قبول رواية المجهول
حاله من كون العدالة شرطا في قبول الرواية احتج ابو حنيفة ومن وافقه بوجوه الاول ان العدل
لا يجوز ان يقول قال رسول الله ص الا وله في ذلك علم وانما يكون له ذلك اذا علم او غلب على ظنه ان
رسول الله ص قاله اذ لو ظن عدم قول الرسول ذلك او شك لم يحل له النقل الجازم لما فيه
من التلبيس على السامعين وحينئذ يكون هذا القول مستلزما ظنه او علمه عدالة الواسطة فيكون
تعديلا لها الثاني ان علة التثبت المقتضي للتثبت فيما تقدم وهي مقتضية ظاهر العدم منها واصالة
بقائها فينتفي التثبت ولا تحقق للحكم مع ارتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول   على العدم م
لما تقدم الثالث لو لم يقبل المرسل لم يقبل ما يجوز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن
فلان لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه بغير واسطة وذلك يوجب سقوط الاحاديث   او بواسطة عدل م
المعنعنة مع عدم التنصيص على انتفاء الواسطة وعلى عدالتها وهو باطل اتفاقا والجواب عن
عن الاول ان الفرع اذا قال قال رسول الله ص فقد اتى بصيغة المقتضية الجزم بكون القول

للاكثر قول الراوي والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وذلك يقدح في عدالة الراوي سواء روى
عن عدل او غير عدل فوجب صرف اللفظ عن ظاهره باضمار ما يدل المقدرة المذكورة وليس اضمار الظن
بحيث يصير تقدير الكلام اظن انه قال اولى من اضمار سمعت انه قال ومعلوم انه لو صرح بذلك اي بكونه
سمع انه قال رسول الله صلعم لم يكن تعديلا وفاقا فكذا اذا لم يصرح وفيه نظر لمنع عدم الاولوية
فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني وكلامه لو كان المراد سمعت انه قال لجاز ان يخبره
عالاسلام استماعه من الرسول صلعم او سمع الاخبار به عنه وايضا لا نسلم انه على تقدير اضمار الظن يكون
تعديلا لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز العمل به اجماعا ومن الثاني ان انتفاء الفسق
الفسق لا يعلم الا بشرط بعدها الحكم بعدالته فالمرسل العدل الذي معلوم المحقق لم يكن انتفاء الفسق
معلوما ويمتنع من كون بنصا ظاهرا واصالة بقائها على العدم معارض باصالة عدم اشتغاله
بالموجه عليه من امر الشارع ونواهيه ومن الثالث ان الراوي لو كان من اصحاب الحديث يوعضه على الظن — بما يترجح
انه سمعه منه من غير واسطة ولو لم يجد محتملا لم يقبل روايته لترديده بين كونه مسندا او مرسلا
من غير ترجيح ويتفرع على ذلك مسائل الاولى اذا ارسل الحديث واسنده عدل اخر غيره قبل وفاقا
اما عند من يقبل المراسيل مطلقا واما عند من لم يقبله فان المقتضي لقبوله وهو اسناد العدل موجود والمانع
مفقود اذ ليس الارسال الا مجرد وهو غير صالح للتعميم لجواز ان يكون سمعه مرسلا او متصلا
ونسي شيخه نفسه وان كان العالم في الحال عدالته وكذا اذا ارسل تارة واسنده اخرى لما ذكرناه
بعينه الثانية اذا اوصل الراوي الحديث الى النبي مرة واوقفه على الصحابي فهو متصل لجواز
كون الصحابي يرويه عن النبي تارة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى فرواه كلتيهما
على سبيل ما سمعه وسمع من رواه عن النبي فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه فيجب — وبالجملة فيتفق
اتصاله معلوم والمانع منه مفقود الثالثة اذا اوصله الى النبي تارة واوقفه على الصحابي
اخرى كان متصلا لما تقدم اما لو ارسله او وقفه على الصحابي مدة طويلة ثم اسنده او وصله
الى النبي بعد تلك المدة كان قادحا في اتصاله فان نسيان طول تلك المدة بعيد الا ان يكون
له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه فلا يكون قادحا في اتصاله   البحث التاسع في نقل

الحديث

الحديث بالمعنى اذا لم يقصر لفظ الراوي عن المعنى وعدم الزيادة والنقصان والمساواة في الجلاء لان الصحابة لم يكونوا
الفاظه صلعم ولم يكتبوها بل اقتصروا على المعنى ولا يجوز التبديل بالعجمي في العربية اولى لتجويز
قوله صلعم رحم الله امرءا سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه والاداء
كما سمع انما هو بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه ليستنبط من الالفاظ ما لا يستنبط الفقيه ولانه — الفقهاء
نقلا ولا الازيد وكثرة الطبقات بها استبدال المعنى والجواب ان اداء المعنى كما هو اداء كما
سمع والاستبدال انما يلزم لو قصر المعنى والتقدير بخلافه   اختلفوا في جواز نقل الحديث بغير لفظ — قام ما هو عليه من استيفاء المعنى ٢٧
الرسول بما يدل على معناه فجوزه الفقهاء والائمة والجمهور لكن بشروط احدها ان لا يكون
الترجمة قاصرة عن افادة المعنى وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان يساوي الاصل
في الجلاء والخفاء لان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يعلمها الا الشارع
ومنع منه ابن سيرين وبعض المحدثين واحتجوا واحتجوا ولنا المعتبر الاول واحتج عليه بوجهين
الاول انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن الرسول صلعم هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها
في ذلك المجلس ولا كانوا يكررون عليها في ذلك المجلس بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها
الا بعد مدة ومن المعلوم ان نقل تلك الالفاظ التي خاطبهم الرسول بها على وجهها بعيد لا سيما
فيما شيء متعذر فعلم من ذلك اقتصارهم على حفظ المعنى دون اللفظ الثاني انه يجوز شرح
الشرع للعجم بلسانهم وفاقا واذا جاز ابدال الفاظ عربية بالفاظ عجمية مفيدة للمعنى فجواز
ابدالها بالفاظ عربية اولى فان من المعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها العربية اقل
لما بينهما وبين ترجمتها العجمية وفيه نظر لمنع الاولوية وذلك لان الترجمة العربية تقتضي
اشتقاق سامعها انها من الفاظ النبي وهو جهل بخلاف الترجمة العجمية احتج المخالف بالنص والمعقول
اما الاول فقوله صلعم رحم الله امرءا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل
فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه
لان الافقه قد يتفطن لفضل معرفته من فوائد اللفظ لما لا يتفطن اليه الفقيه الذي رواه
واما المعقول فلانه لو جاز الراوي تبديل بعض لفظ الرسول صلعم بلفظ نفسه لجاز للراوي

عن تبديل لفظ بلفظ آخر لكونه اولى اذ جواز تبديل لفظ الرسول صلى الله عليه وآله او لو فرض جواز تبديل لفظ الراوي
فقط واذ جاز هذا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة وهكذا وذلك يفضي الى سقوط الكلام
الاول واستقلاله وضياع معناه لانه ربما ذهل بعضهم عن لفظه او عن تركيب معناه وكذا الكلام
ورابعها فان الانسان لو حاول ترجمة الالفاظ بما يقوم مقامها من غير تفاوت اصلا لتعذر عليه
والجواب عن الاول انه من ادى تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه وان لم
يغير لفظه وهكذا الشاهد والمترجم لو صف لانهما يأتيان به كما سمع وان خالف لفظ الشاهد
لفظ المشهود عليه ولفظ المترجم بلفظ الاصل مع اتحاد المعنى وعن الثاني استحالة المعنى انما
يتطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل والمفروض خلافه لانا شرطنا في جواز الرواية بالمعنى عدم الزيادة
والنقصان وعدم قصوره عن الاصل وعدم تفاوتهما في الجلاء والخفاء ومع تحقق هذه الشرائط
يمتنع ما ذكره من المفسدة واعلم ان قوله في الشرط الثاني والنقصان عطف على قوله وعدم الزيادة
لا حاجة اليه لان الشرط الاول وهو عدم قصوره عن المعنى يتضمن ذلك البحث العاشر اذا انفرد
احد الرواة بزيادة فان تعدد المجلس قبلت لانه ذكر النبي صلى الله عليه وآله مرة واسقطها اخرى
وان اتحدت فان كان الساكت في عدد لا يمتنع غفلتهم عنها لم يقبل وكذا اذا كان اضبط وان تساويا كان ... ص
قبلت ان لم يتغير الاعراب فان السهو عما سمع اظهر من توهم السماع الا ان يقول الساكت
اذا روى اثنان او جماعة فنقبل روايتهم جميعا وانفرد احدهم بزيادة ولم تخالف الزيادة المزيد عليه
سواء كانت في فعل النبي كما لو روى بعضهم انه عليه السلام دخل البيت وروى الآخر انه دخل البيت
وصلى فيه او في قوله كما لو روى احدهم انه سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه وقال الآخر انه
قال هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فانه من الجائز ان يدخل عليه السلام
عليه تارة يدخل البيت ولا يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيه او يحمل الآخر فعل الصلوة وكذا
يجوز ان يقول في مجلس عقيب السؤال عن البحر هو الطهور ماؤه ويقتصر على ذلك وفي مجلس
آخر هو الطهور ماؤه الحل ميتته لان المقتضي لقبول الرواية هو عدالة الراوي وهي موجودة
والمعارض لم يتحقق اذ ليس الا سكوت الآخر عن الزيادة وذلك غير موجب لنفيها لما قلناه

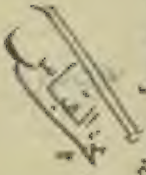
الا ان ينظر انه بعد المعنى فانه يقع فالترجيح وكذا ان غيرت الاعراب ص

الحل

واذا اتحد

تاركوا لا يجوز

واذا اتحد المجلس فان كان الساكتون عن الزيادة عددا لا يجوز ذهولهم عما يضبطه الواحد لم تقبل الزيادة
وحملت روايته على سهو صاحبها وانه قد سمعها من غير الرسول صلى الله عليه وآله وتوهم انه قد سمعها منه وكذا لو كان تاركها — راويها
الزيادة اشد ضبطا من راويها هذا ان لم تغير الزيادة والا فالاقرب قبولها لوجود المقتضي السالم — قوانين
عن معارضة تكذيب الباقين وان لم يكونوا كذلك فيثبت ان لم يغير الاعراب لما ذكرناه ولان — علا قبلت ص
سهو الانسان عما سمع اظهر من توهمه فيما لم يسمعه انه سمعه الا ان يقولوا انا كنا منتظرين بعد
تلفظه بالمتن عن الاصل المزيد عليه فلم نر انه تكلم فيتحقق التعارض ويجب الترجيح ولو
غيرت الاعراب كما لو روى احدهم ... او عبد صاعا من بر وقال الآخر ... او عبد نصف



صاع من بر فالحق عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان احدى الصيغتين مغايرة للاخرى
ويجب الترجيح والعمل بالراجح منهما المقصد التاسع في القياس وفيه فصول الاول في مقدماته
وفيه مباحث الاول في ماهيته وهو تعدية الحكم المتقرر من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما وقيل
حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما
عنه لما فرغ من البحث عن الادلة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع
وما يتعلق بذلك شرع في الدليل العقلي وهو القياس اذ هو من جملة طرق الاحكام الشرعية عند
الجمهور خلافا للشيعة من المعتزلة وجماهير الامامية وسيأتي ذكر اختلافهم فيه مفصلا والكلام
فيه اما في ماهيته واما في اركانه او شرائطه او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ القياس لغة التقدير
والمساواة يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرتهما واما في الاصطلاح
فاختلفوا في تعريفه فقال المصنف عبارة عن تعدية الحكم المتقرر من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والتعدية
لغة المجاوزة من الشيء الى الغير يقال عدى بنفسه وتعدى اي تجاوز والمراد بالاتحاد الاتحاد النوعي
اذ لو كان الاتحاد الشخصي لم يصدق لاستحالة تجاوز العلم الشخصي الثابت للاصل منه الى
الفرع وكذا المراد بالاتحاد في العلة وفي هذا التعريف نظر لانتقاضه عكسا بالقياس المفيد
لاثبات الحكم وبالقياس الفاسد لانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع فلا يكون التعريف جامعا — نتيجة القياس وثمرتها ثابتة عندهم ص
حملا فانه قلت تعريفا لشيء بغايته كما يقال الكوز وعاء لشرب الماء قلت ثم ...

هذا بل ربما أشعر التعريف بذي الغاية بما إنما يكون بأن يسبق بينهما ما يحمل على ذي الغاية كما في المثال المذكور
لا أن يحمل نفس الغاية عليه كما ذكرت في التعريف من قوله القياس تقوية الحكم الأول لا يقال
المكون شرط لما ذكر وأيضا فالأصل والفرع من الأمور الإضافية لا يعرف كل منهما إلا بعد معرفة ما يضافه
وليس في التعريف ما يدل على ذلك ولو أضيفا أو أحدهما إلى القياس دار ولأن اللفظ ظاهر
في أن العلة للتقوية وليس فيه إشعار بأنها علة الحكم ولأن تقوية الحكم بالاتحاد
فيما بينهما لا يتبع على وجوه الاتحاد بأسرها فيحتاج التعريف في الحد للتقسيم فيها وكذا في العلة وقال القاضي
أبو بكر القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات الحكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة
أو نفيهما عنهما وذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فإن القياس يجري فيهما جميعا ولو
ذكر لفظ الشيء لكان مختصا بالموجود على المذهب الحق ولو قال حمل فرع على أصل لأوهم مختصا
بالموجود من حيث أن وصف أحدهما بكونه أصلا والآخر بكونه فرعا قد يظن أنها صفة وجودية وذلك
ملزوم لكون الموصوف بها موجودا وإن كان ذلك الظن فاسدا فإن لفظ المعلوم يجمع وأسلم من
الوهم وإنما قال حمل معلوم على معلوم لأن ... لا يعقل إلا بين شيئين ولأنه لولاه
لكان إثبات الحكم أو نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس بل يجري ... وذلك ممتنع
وإنما قال في إثبات الحكم لهما أو نفيه عنهما لأن المراد بحمل أحد المعلومين على الآخر التشريك بينهما
في الحكم وحكم الأصل المحمول عليه قد يكون إثباتا وقد يكون نفيا فكان ما ذكره شاملا لهما وإنما
قال بأمر جامع بينهما لأن القياس لا يتم إلا بالجامع بين الأصل والفرع وإلا لكان حمل الفرع
على الأصل بغير دليل وهو تحكم وإنما قال من إثبات حكم أو صفة لهما ولأن الجامع بين الأصل
والفرع قد يكون حكما شرعيا كما لو قال في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير
وقد يكون وصفا حقيقيا كما قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقوله أو نفيهما عنهما
لأن الجامع قد يكون ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا ... كما لو قال في الثوب النجس
لا يجوز ... الصلاة فيه ... كالمتلطخ بالدم ... ولو قال
في الصبي غير عاقل فلا ... كالمجنون والضمير في قوله لهما وعنهما عائد إلى الأصل والفرع

ونفيهما عائد

وأيضا م

بل وما ... م

إثبات م

الفاسد م

لا ... النبيذ

ونفيهما عائد إلى الحكم والصفة وفي قوله عنهما الضمير عائد إلى الأصل والفرع ... قال ونفيهما ...
للعموم والمذكور في المختصر والأحكام ضعيف لما تقدم ذكرنا واعترض بأن المذكور في الحد إن أريد بها
معنى واحد أو الأول معنى الجزء ... إثبات الحكم لهما بالقياس فإن الحكم في الأصل ليس ... القياس
ولأن القياس ليس ... فقد ثبت الصفة بالقياس كقولنا ... كالشاهد فلا
يوصف بإثبات الحكم خاصة ولأن إثبات الحكم أو الصفة أو نفيهما أقسام الجامع فلا يذكر في التحديد وقال
أبو الحسين لتحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد واعترض على تعريف
القاضي أبو بكر المذكور من وجوه أحدها أن المراد بحمل أحد المعلومين على الآخر إن كان إثبات أحدهما للآخر
كان قوله بعد ذلك في إثبات الحكم لهما أو نفيه عنهما تكريرا غير فائدة وإن كان معنى آخر فلا بد من بيانه
ولتقدم تصوره ... ذكره في تحديد القياس لأنه ... فيكون حدا جامعا فلا يجوز
ذكره في الحد الثاني قوله في إثبات حكم لهما يشعر بأن الحكم في الأصل والفرع ثابت بالقياس وهو
... فإن القياس متفرع على ثبوت الحكم في الأصل فلو تفرع على القياس دار الثالث أنه غير جامع
لأن القياس كما يجري في الحكم ونفيه ... في الصفة ... قياسا
... لأن القياس أعم من العقلي والشرعي ... لا يكون الحد منعكسا وإن ... الصفة ...
في الحكم قلنا فقوله بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة يكون تكريرا من غير فائدة لأن الصفة ... بعد الأقسام
لما فيكون الحد إما ناقصا أو زائدا ... القياس إنما هو مطلق الجامع بين الأصل
والفرع ... تارة حكما وتارة نفي حكم وتارة نفي صفة فتلك أقسام وأقسام الجامع
غير معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار اشتمالها على مطلق الجامع ... فكل منهما
خارج عن ماهية الجامع ... فلا تذكر في تحديده ... ذكر أقسام الحكم من تحريم
أو وجوب أو إباحة ونحو ذلك ... موضوعة للإبهام والتخيير وهو ينافي التحديد
المقصود به الإيضاح والبيان وقال أبو الحسين المعرف تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما
في علة الحكم عند المجتهد فقد اعترض على ... انتقاضه عكسا بقياس العكس فإن الفقهاء جعلوه
قياسا مع كذب الحد عليه لأنه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم

ووجه القياس كما ذكر م

كذا م

إثبات حكم م

صفة وتارة م

الخامس م

لا يقال انه لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لا يكون شرطا بالنذر للاعتكاف قياسا على
الصلوة فانها لم تكن شرطا له بنذر الاعتكاف مصليا فالاصل هو الصلوة والفرع هو الصوم
وحكم الصلوة انها ليست شرطا للاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف
في نفس الامر وقد اتفق قائلو علة الحكم لان علة حكم الصلوة التي لاجلها لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس
الامر وهو كونها ليست شرطا له حال النذر وهو بعينه موجود في الصوم لانه شرط للاعتكاف حال
النذر اجماعا واجاب ابن التلمساني بان قياس العكس قياسا مجازا وادعى عليه بان الحاصل في الفرع
ليس نقيض الحكم الاصلي بل مثله وبان تحصيل حكم الاصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس فلا يكون
جزؤه فلا يعرف به ولنا الفتى في النهاية عن الاول بانه لما كان حكم الاصل مساويا لحكم الفرع جاز اطلاق
الواحد عليهما وعن الثاني بان الشيء قد يعرف بغايته كما يقال الكوز آلة يشرب بها الماء والكرسي ما يجلس
عليه وفيه نظر اما الاول فلان ذلك الاطلاق من باب المجاز وهو ما يجب الاحتراز عنه في التعريفات
على انه لم يات بلفظ الواحدة وانما اضاف الحكم الى الاصل وهو لمشوق في الفرع ثم واما الثاني فلما
تقدم في الكلام على تعريفه وقوله عند المجتهد ليندرج فيه القياس الفاسد ثم اطلاق لفظ الفرع
على محل الخلاف لان محل الخلاف اصل الحكم فيه الذي هو اصل القياس فهو اصل اصل القياس
ومحل الخلاف اصل الحكم فيه الذي هو فرع القياس فهو اصل فرع والبحث هنا على مصطلح الفقهاء
اعلم ان الشافعي رحمه الله واركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فعند الفقهاء عبارة عن محل
الحكم المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم وهو اضعف لان الاصل ما يتفرع
عليه غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على الخمر فانه لو انتفى التحريم لم يمكن القياس عليه ولو
علم تحريم الخمر بالضرورة امكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص فيكون الاصل اما حكم محل الوفاق
او علته فالحكم اصل في محل الوفاق فرع في المتنازع والعلة وتسمية العلة في المتنازع اصلا
اولى من تسمية الحكم في المتفق عليه اصلا لان العلة مؤثرة في الحكم والمحل فرع هو ثم والفرع عند الفقهاء
محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المتنازع وهو اولى لان الاول ليس متفرعا عن الاصل بل الثاني
واطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى لان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل

تمام

قال ص
الوفاق

بالخلاف ص
او بالعكس
محل م

الى المقيس

اعني المقيس عليه الى الفرع اعني المقيس لا مطلقا بل لوجود علة ذلك الحكم في الفرع لان القياس من تعدية الاصل والفرع
والعلة والحكم اما الاصل فاعلم انا اذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فاما ان يكون الاصل عبارة عن محل ذلك
الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو المقيس عليه كالخمر في هذا المثال او نفس الحكم المذكور وهو التحريم او نفس علته
اعني الوصف الباعث عليه كالاسكار او النص الدال على ذلك الحكم فذهب الفقهاء الى الاول والمتكلمون
الى الرابع واستضعفهما فخر الدين الرازي في المحصول والمصنف اما قول الفقهاء فلان اصل الشيء
ما يتفرع عليه غيره وكان ينبغي ان يقولوا ما يتفرع عليه ذلك الشيء ويقتضي الحكم المطلوب اثباته في النبيذ
اعني التحريم ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم يصل الشارع على تحريم الخمر ولم يكن حرمة غير النبيذ
مقيسا عليه ولو وجد التحريم في غير الخمر امكن تفريع حرمة النبيذ عليه وينبغي تقييد ذلك الخبر بما
النبيذ في علة تحريمه وبما ظهر امتناع انفكاك كل من ماهية الخمر وتحريم النبيذ عن الاخر استحال
ان يكون تحريم النبيذ متفرعا على ماهية الخمر واما قول المتكلمين فضعيف ايضا لهذا الوجه
وذلك لانا لو قدرنا علمنا بتحريم الخمر او بدليل عقلي لامكننا ان نفرع عليه تحريم النبيذ
على تقدير مشاركته اياه في علة التحريم ولو قدرنا ان النص ورد على تحريم الخمر المخصوصة بل على
امر شامل للنبيذ لم يكن تفريع النبيذ على ذلك النص تفريعا قياسيا وح لا يكون النص اصلا
للقياس ولما ظهر فساد هذين القسمين تعين كون الاصل اما الحكم الثابت في محل الوفاق
كتحريم الخمر في المثال المذكور او علة ذلك الحكم كالاسكار فيه واذا تقرر هذا فاعلم ان الحكم اصل
في محل الوفاق فرع في محل الخلاف واما العلة فبالعكس فانها اصل في محل الخلاف وفرع في
محل الوفاق اما الاول فلانا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علة ذلك الحكم وفرع
الحكم ولا نطلب علة اصلا فقد توقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فرع
عكس ذلك مؤذن بان يكون العلة فرعا على الحكم وفيه نظر فان توقف طلب العلة وكونها
فرعا على ثبوت الحكم لا يوجب افتقار العلة الى الحكم وكونها فرعا عليه واستغناء الحكم عن
العلة لا يوجب استغناؤه عن نفس العلة وكونه اصلا لها واما الثاني فلانا ما لم نعلم
تحقق علة الحكم في المتنازع لا يمكننا ان نعلم ثبوت ذلك الحكم فيه قياسا ولا ينعكس لانا

ان علم تحقق العلة من دون تحقق الحكم فيه على ثبوت العلة من غير علم بذلك دليل على تفرع الحكم على العلة

في محل النزاع وينبغي ان يعلم ان تسمية العلة في محل النزاع اصلا للحكم فيه اولى من تسمية محل الحكم

في المتفق عليه اصلا لان علة الحكم مؤثرة فيه والمؤثر في الشيء اصل له لابتنا ئه عليه وليس المحل مؤثرا

في الحكم ولا متعلق المؤثر بانه لولاه لوقع تعلق المحل بالحال لان المؤثر موجب للاثر والمحل من

الحال لا سيما المذكور القابل قاعدا اذا تقرر هذا فاعلم ان كلا من قولي المتكلمين والفقهاء وجها

اما الاول فلانه قد ظهر ان الحكم الحاصل في محل الوفاق اصل الحكم في محل الخلاف ويتبين ان النص

اصل لذلك فقد صار النص اصلا لاصل الحكم المطلوب اثباته واصل اصل الشيء اصل لذلك الشيء فصح اطلاق

لفظ الاصل عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي هو الاصل محتاج الى محل فكان

محل الحكم اصلا للاصل فجاز تسميته اصلا وهو قول الفقهاء وفيما ذكرنا الاول فلا يمنع

من كون النص اصلا للحكم اما عندنا وعند المعتزلة فظ لانه مباين الحكم والمباين للشيء لا يجب كونه

اصلا له واما عند الاشاعرة فلان النص عندهم نفس الحكم لانه عندهم عبارة عن خطاب الشرع

المتعلق بافعال المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلا لنفسه واما كون المقيس عليه محلا للحكم

فموقع عندهم لذلك واما الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال

المذكور وعند غيرهم نفس الحكم المطلوب اثباته في محل الخلاف كحرمة النبيذ في المثال لان

نفس النبيذ ليس متفرعا على تحريم الخمر انما المتفرع عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ

الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل

القياس لانه اصل الحكم الحاصل فيه الذي هو اصل القياس واصل اصل الشيء يجب كونه اصلا

واما محل الخلاف فانه اصل الحكم الذي يطلب ثباته وهو فرع القياس فكان اصل فرع القياس

واصل الفرع لا يجب كونه فرعا وقد عرفت باقي ذلك اذا عرفت ذلك فاعلم ان اطلاق هذه

الالفاظ في المباحث الاتية انما هي مصطلح الفقهاء من ان الاصل محل الحكم المتفق عليه كالخمر

والفرع محل الحكم المختلف فيه كالنبيذ واما العلة فهي الوصف الجامع بين الاصل والفرع

كالاسكار في المثال المذكور وهو قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون امارة عليه وسابقه

تفصيل ذا

٢١٠

تفصيل ذلك واما الحكم فهو المطلوب اثباته كحرمة النبيذ في المثال ولا بد من كونه من الاحكام الشرعية الخمسة التي هي الوجوب

وشقاوته او الناطق محطا للفرع كالصحة والبطلان ونحوها ان لم نقل بالقياس في غير الشرعيات والعقليات

البحث الثاني في انه هل هو حجة ام لا منع الشيعة من التعبد به شرعا وان جاز عقلا ومنع منه

عقلا وقال ابو الحسين البصري ان العقل دل على التعبد به ودليل الشرع عليه صحيح والقوي صوفي

ان العلة اذا كانت منصوصة في الاصل وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا القياس في تحريم الضرب | هذبه ح

على تحريم التافيف ولنا في هذه المسئلة لا يجوز التعبد به لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون

ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ستفترق

امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون

الحرام ولاجماع اهل البيت ثم فان المعلوم من قول الصادق ع والكاظم ع والخارج ولا ينبغي

شرعنا على اختلاف المتوافقات واتفاق المختلفات كايجاب صوم آخر شهر رمضان وتحريم صوم اول

شوال ولعل الرشتين انعم والمول ولان اكثر الصحابة منع منه قال علي ع من اراد ان يقتحم جراثيم

جهنم فليقل في الجد برأيه وقال ع لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره | بالرأي ح

والخارج للعلة متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله

برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي

فضلوا واضلوا وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم | واضلوا اه

ولم ينكر عليهم احد اختلف الناس بالتعبد بالقياس عقلا على طرفين وواسطة فاوجبه

الحسين البصري والقفال واحاله بعض الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة ومنهم من خص الاستحالة

بشرعنا ومنهم من حكم بالجواز في كل الشرائع وهو مذهب اكثر الصحابة والتابعين والفقهاء الاربعة واكثر

المتكلمين ومن الامامية السيد المرتضى ره واختلف مجوزوه في وقوعه فذهب اليه الجمهور مطلقا | ظ

والقاشاني والنهرواني اوجبوا في صورتين احدهما اذا كانت علة الحكم منصوصا عليها بصريح اللفظ | والنهروان فاح

او بايمائه وعلم ثبوتها في الفرع والثانية اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من اصل القياس

كتحريم الضرب على تحريم التافيف واما في غيرهما فلا لوجود ما يمنع من ذلك سمعا وهو ظنيا

المصنف ومنع منه السيد المرتضى وجماعة مطلقا لعدم ما يدل عليه عقلا وشرعا ولوجود ما يدل
على عدمه سمعا والحق امتناع التعبد به لنا على المقام الاول هو الجواز عقلا انا نعلم قطعا
ان كل عاقل اذا ظن بعد ضرره سوء طعم عقله الامتناع منه مع ان يقول الشارع حرمت شرب الخمر ومتى غلب
على ظنكم ان علة التحريم هي الاسكار المقتضي له وقوع الفتن والعداوة والبغضاء فقيسوا عليها ما
شاركها في هذا المعنى كالنبيذ ونحوه ولو قال ذلك لتلقته العقول بالقبول ولا استقبحه كل ذي
عقل سليم ونظر مستقيم ولا نعني بالجواز عقلا الا هذا وعلى الثاني وهو انه ممتنع سمعا وجوه
النصوص المذكورة في وجوه الاول قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس قول على
الله بالا علم فيكون منهيا عنه الثاني قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس كذلك
فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصها بالرسول المتمكن من اخذ الاحكام بالوحي المفيد للقطع الثالث
قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس ظن خرج عنه ما وقع
الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي في النفي الرابع قوله صلى الله عليه وآله ستفترق امتي على بضع وسبعين
فرقة واعظمها فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام الحديث
وفيه نظر لاختصاص الذم بالقائسين الموصوفين بالصفة المذكورة والبضع ما بين الثلث
الى التسع الخامس اجماع اهل البيت على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من قول الباقر والصادق
والكاظم عليهم السلام انكاره وذم العمل به السادس ان مبنى شرعنا على الاختلاف في المتوافقات في الاحكام
والاتفاق في المختلفات فيه وذلك يمنع من القياس اما الاول فظاهر فان الشارع شرف بعض الامكنة
وبعض الازمنة على بعض مع تساويها في الحقيقة فقال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وقال تعالى
واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واوجب الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب صوم
اخر شهر رمضان وحرم صوم اول شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء مع اختلافهما
واسقط الصلوة والصوم عن الحائض واوجب عليها قضاء الصوم دون الصلوة مع انها
اعظم منه قدرا وحرم النظر الى وجه العجوز الشوهاء واباح النظر الى وجه الجارية الحسناء ودون الثاني
فلان مقتضى القياس جمع المتشابهات في الاحكام لان القياس لطرد والفرق بين المختلفات

فيما

فيما الاول قياس العلة السابع اجماع الصحابة على المنع من القياس وذم العامل به محقق فلا يخفى على العالم الا ان
قال علي عليه السلام من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه والجراثيم جمع جرثومة وهي مجتمع التراب
او اصله تحت الارض والمقحم المتقدم الوقوع في الهوة يقال اقحم الانسان نفسه في هوة او ورطة
وقال عليه السلام لو كان الدين بالرأي او يوجد بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكار العمل بالقياس
متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم
واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن واعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في الدين برأيهم فضلوا واضلوا الاحاديث هم
وعنه اياكم والمكايلة فقيل وما المكايلة فقال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في
كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة الرسول فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع
عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال ابن عباس تذهب قراؤكم وصلحاؤكم وتتخذ
الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله
وحرمتم كثيرا مما احل الله ولم ينكر عليهم في ذلك احد فكان اجماعا واما الثاني فلا نقول من يحتج
بخبر الواحد   احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وبخبر معاذ وبقوله صلى الله عليه وآله للخثعمية
الحديث لو كان على ابيك دين والجواب المراد بالاعتبار الاتعاظ لا حقيقته فيه وسياق الآية
تدل عليه وخبر معاذ نقل فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله من الخبر بعث الى
المراد النقل لا القياس لانه ممنوع منه بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى وهو مقيد بين المرأتين
مع انها خبر واحد   لما بين ان القياس ليس بحجة بالادلة المذكورة شرع في ذكر ما يعارض به الخصم
وهو وجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال انه تعالى امر بالاعتبار وهو
مأخوذ من العبور وهو حقيقة في المرور والمجاوزة بدليل قولهم عبرت النهر وتسميتهم السفينة التي
هي اداة العبور معبرا والعبرة الدمعة التي تعبر من الجفن والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان
حقيقة في العبور لم يكن حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس عبارة عن
المجاوزة من الاصل الى الفرع فيكون مأمورا به الثاني انه صلى الله عليه وآله بعث معاذا قاضيا الى اليمن وقال بم
تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فاقره

البوية على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه ويرضى واجتهاد الراي رده
الى الاصل والاتيان مرسلا والراي المرسل غير معتبر فيكون هو القياس الثالث سئل النبي عن قبلة
الصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه شبه صلى الله عليه وسلم قبلة الصائم من
غير انزال بالمضمضة بالمضمضة من غير ابتلاع وارد واجرى حكم احدهما على الآخر وذلك قياس
لانه اراد هذا الكلام دليل على ان الجامع بينهما ما بينهما كما قال عارف بالوضع عند سماعه
عدم حصول الفائدة المقصودة في الصورتين فوجب ان لا يكون حكم القبلة حكم المقصود واذا كان
ذلك قياسا وجب كون القياس حجة اذ لو وجب التاسي بالنبي صلى الله عليه وسلم واما ثانيا فلان قوله عليه السلام
خرج مخرج التقرير فلولا ان يكون حجية القياس بهذه مقررة عند من خاطبه ذلك اذ لا يحسن خطاب من
لا يعتقد كون القياس حجة بذلك وقوله صلى الله عليه وسلم للجارية الخثعمية لما قالت له سائلة يا رسول الله ان
ابي ادركته فريضة الحج وهو شيخ زمن لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها عليه السلام
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء
الحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء وهو عين القياس والجواب عن الاول ان المراد بالاعتبار
في الاية انما هو الاتعاظ لانه حقيقة فيه بدليل قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى وان لكم في الانعام
لعبرة والاصل في الاستعمال الحقيقة وليس حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل وسياق
الاية يجب حمله على الاتعاظ اذ لا يحسن الا لا الاتعاظ وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين ولو كان المراد به القياس الشرعي لم يتعلق بالكلام يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو في غاية الركاكة والخروج عن قانون اللغة والعرف وكلام
الناس بكلام الله تعالى سلمنا لكن لا يلزم من عدم القرينة الدالة على ارادة الاتعاظ تعين ارادة
القياس الشرعي سلمنا لكن لا يكفي الاشتمال بعمومه واحد من افراد الاعتبار فيحمل على قياس منصوص
العلة او ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى منه في الاصل كما هو مذهب القاشاني والنهرواني
الثاني انه حديث معاذ مرسل فلا يكون حجة على ما تقدم سلمنا لكن معارض بما قال معاذ اجتهد برأيي
قال له النبي صلى الله عليه وسلم ابعث الى ذلك ولا يمكن الجمع بينهما لورودهما في واقعة واحدة سلمنا انه

لانسلم

الاتفاق ٣

ل القاضيان

لا نسلم انه اراد القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع والجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية
او التمسك بالبراءة الاصلية وعن الثالث والرابع المنع من تحقق القياس فيهما بل انما ذكر ذلك للتنبيه
على منع من العمل بالقياس بقوله تعالى وما يخرج من الحيوان هو لا دخل له فيهما تنبيها
على علة الحكم ولا يلزم من كون القياس حجة فيهما كون القياس المستنبط العلة حجة ولانه صلى الله عليه وسلم قال في الصورة
الثانية احق بالقضاء وذلك يصرح بان ثبوت الحكم في الفرع اقوى من ثبوته في الاصل فهو من باب
دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وكذلك في الصورة الاولى فان المضمضة والشرب يلزمهما
امر واحد لا بد منه فيهما فهو مقدمة لهما وهو وضع الماء في الفم وليس القبلة والجماع لازم منفك
عنهما فكانت نسبة المضمضة الى الشرب اقرب من نسبة القبلة الى الجماع وما لم يفسد لها حكم الشرب
فبطريق الاولى ان لا يفسد القبلة حكم الجماع وهذه الدلالة لا نقول بها سواء قلنا انه قياس او نقل
سلمنا انهما منقولان بطريق الآحاد فلا يجوز اثبات حجية القياس بها لانه اصل من اصول
الاحكام لوضع بها   مسألة اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه
اذ لولاه المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون العلة ما نص الشارع عليه   لوجود
مخصصا بمحل الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التأفيف ليس من هذا الباب
لان الحكم في الفرع اقوى   هذه اشارة الى مسئلتين وقع الخلاف فيهما الاولى اذا نص
الشارع على علة الحكم هل يكون كافيا في تعدية الحكم بها من محل الحكم المنصوص الى غيره من المحال التي علم
وجود تلك العلة فيها من دون ورود ما يدل على التعبد بالقياس قال النظام نعم وهو مذهب
احمد بن حنبل والقاشاني والنهرواني وابو بكر الرازي من الحنفية والكرخي والاستاذ ابو اسحاق
واكثر الشافعية والجعفران وبعض الظاهرية وقال ابو عبد الله البصري انه كان العلة المنصوصة
علة تحريم او كراهة واما اذا كانت علة لوجوب او ندب لم يكف في تعدية الحكم الى غيرها واختار المصنف
ثم الاول واحتج عليه بانه لو لم يتعد الحكم من الاصل المنصوص على علته الى غيره من المحال التي يوجد فيها لزم وجود
المقتضي اعني العلة التامة مع انتفاء معلولها والتالي باطل قطعا فكذا المقدم والملازمة لانه لو لم يكن
العلة الوصف المنحصر بمحل الوفاق لا سكر الخمر في قوله حرمت الخمر لاسكارها مع انه لا يلزم من تعدد الحكم الى غيره

الى الاستناع حصلو خصوصية اسكار الخمر لانا نقول ان ذلك خلاف المقدر اذ التقدير ان الوصف المنصوص على
كونه علة الحكم قد تحقق في غير محل الوفاق والوصف المقيد بخصوصية محل الوفاق لم يستحيل حصوله في
غيره وايضا فالمختار لا يكون على العلة بل على جزئها لانتفاء خصوصية خلاف الفرض احتج المانعون بان قول الشارع
حرمت الخمر لاسكاره يحتمل ان يكون العلة الاسكار مطلقا فيفيد جواز القياس وان يكون اسكار الخمر بحيث
يكون اضافته الى الخمر معتبرة في العلة فلا يجري القياس الا بامر مغاير له واذا كان هذا القول محتملا للامرين
على السوية فلا بد لهم الى احدهما تعيينا لعدم دلالة العام على الخاص والجواب ان الغرض يسقط هذا القيد عن الاعتبار
عاقره
الحكم
فان كل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم منعه من اكل كل حشيشة
تكون سما فيكون في الشرع كذلك والالزم التعبد ولان علة الحكم ولابد وان تكون منشأ الحكمة ويكون
الاسكار دائما بالحمل الا مدخل له في ذلك فيحصل الظن بعدم اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة
ولانا ذكرنا انا يرد على هذه العبارة فلو قال علة تحريم الخمر الاسكار لم يبق الاحتمال المذكور الثالثة
تعدية الحكم بحرمة التأفيف الى الضرب ونحوه من انواع الاذى الزائدة على الاذى بالتأفيف متفق عليه من
الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو بالقياس ام لا فقال قوم هو قياس وسموه جليا وقال آخرون
ليس بقياس بل المعرف نقلا من موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بانه لا يدل تحريم
التأفيف على تحريم الضرب اما ان يكون بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة او بحسب العرف وهو باطل لانه يلزم
الاستحقاق
النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن من الملك المستولي على عدوه ان يقول من الاستحقاق
به صحولوه بقتله ولا نا ربطا قطعا فكذا المقدم وحينئذ يتعين كون الدلالة بالقياس وفيه نظر فانه اراد
بالدلالة بحسب اللغة ان كلما يندرج فيه الدلالة الالتزامية منفيا بطلانه ظاهر وصحة وان كان ما لا يندرج
فيه لم يلزم من انتفائها وانتفاء النقل تعين دلالة القياس لجواز انتفاء الاعلى بحواره وهي دلالة
الالتزام احتج الاخرون بانه لو كان قياسا لما قال به ما نعوا القياس والتالي باطل اتفاقا فالمقدم
مثله والملازمة ظاهرة ولانه تم لو منع من العمل بالقياس لم يمنعه دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب
وذلك يؤذن بكون تلك الدلالة ليست بقيمة القياس واجيب عن الاول بان احدا لم يمنع من القياس
اليقيني
اليقيني مثل هذا وما هو بجراه ولنا منع بعض الناس من القياس الظني وحكم له الاثر من القول به ونحو
من الشافعي

من القياس الظني ان لا يكون قياسا خفيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا في الجملة او قياسا يقينيا في الثاني
ان منع الشارع من العمل بالقياس انما يتصرف في القياس الظني لا القطعي فلا والطوائف منهم من منع القطعي
هنا اختيار كون هذه الدلالة من القياس ثم قال وقياس الضرب على التأفيف فيه ما يكون معنى قول ليس
هذا الباب ليس من باب القياس المختلف فيه الفصل الثاني في طرق العلة وفيه مباحث الاول لما
بينا ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين احدهما طريق التعليل في النص واثبتنا القياس في العلة القياس
طرقا اخرى نذكرها ونبين صحيحها ان شاء الله تعالى واما النص اما ان يكون قطعيا وهو الدال على التعليل
مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لموجب كذا او لاجل كذا ونحوها او ان يكون ظاهرا وهو الذي الازم
للام او الباء كذا وان ونحو كذا ويزداد قوة التعليل مع الاجماع مثل لعلة كذا او لاجل كذا لا ان وقع جوابا
من السؤال كما قيل يا رسول الله افطرت فيقول عليه السلام اعتق رقبة فانه يفيد ظن وجوب الكفارة الا افطار
وكذا اذا ذكر وصفا لو لم يكن مؤثرا لم يكن لذكره فائدة كقوله عليه السلام انه امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك
تدخل على بني فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن
لكونها من الطوافين اثر في الطهارة لم يكن لذكره فائدة وكذا التفريق بين حكمين بوصف يشعر بتعليله ثم ينقض
الا الصف فقيل لم فقال عليه السلام فلا اذن كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وكذا التفريق بين حكمين بالشرط كقوله
الصوم بالحيض والعلة لانتفاء مثل الحكم فيهما وكذا الفرق بوصف صالح للتعليل كقوله عليه السلام القاتل
لا يرث الفارق بينه وبين الوالد وكقوله عليه السلام اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد ونهيه عليه السلام عن
بيع البر بالبر متفاضلا فانه يدل على ان اختلاف الجنس علة في الجواز ولنهيه عما يمنع الواجب واعلم
ان الايماء يدل على العلية ظاهرا وان لم يكن مناسبا لاستقباح كلام الجاهل والاستغناء في ايماء لهم
لما انتفاء كون القياس ليس يجري في الرخص الا في صورتين احدهما ان لا يكون الفرع اولى بالحكم
من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وثانيهما ان لا علة الحكم في الاصل منصوصة عليها من
الشارع العين طريق التعليل عنده في النص واما الذين قالوا بحجية القياس مطلقا فاثبتوا علية
الوصف للحكم بطرق نعقد ذكرها ونبين صحيحها اما النص والمراد به هنا ما لا يمنع دلالة العلية قطعا
سواء كانت قطعية او محتملة لما الظاهر والايماء في الدلالة في العلية من المراتب التي الدلالة

احدهما ان يكون الحكم في الفرع اقوى الثاني ان ينص الشارع على العلة
ولكن ترده
ولكن ترده انه عليه السلام المسؤول عنه وبينه على وجه الشرع فجعل ان وجه الشبه هو العلة

كذا او لسبب كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا او لاجل كذا فان كلا من هذه الالفاظ المذكورة تدل على العلية دلالة قاطعة
واما ما ليس قطعيا بل يحتمل ظاهرا في العلية مع احتمال غيرها فثلاثة اللام والباء وان اما اللام فقد يكون
للغاية كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد تكون مؤثرة مثل قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس ومنع قوم من كون اللام للتعليل بل لا يصدق في قولهم جئت كذا لعلة كذا ولو كانت مفيدة للتعليل
لزم التكرار وتعليل الحكم [illegible] وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب ويستحيل كون
الموت والخراب غرضا او مؤثرا ولا انتقال اصليته ويستحيل كون ذلك غرضا اجيب بان اهل اللغة
نصوا على كونها للتعليل واستعمال المانع لا ينافي النص المذكور لاحتمال التجوز وهو اولى لانه لولاه لزم
الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز واللام في قولهم لعلة كذا للتأكيد وفي الشعر بمعنى لام العاقبة
اي ان مصير الولد الموت وكذا البناء فان مصيره الى الخراب وفي قوله لامرأة او لثواب [illegible]
والكنى بالمضاف اليه وهو كثير في اللغة واما الباء فكقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقوله تعالى
ذلك بانهم شاقوا الله [illegible] وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وقوله [illegible]
فمن بعد [illegible] فانهم يجزون يوم القيمة [illegible] وتحقق نوع الدلالة على العلية
من انضمام بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل لعلة كذا او لاجل كذا [illegible] وما يدل على التعليل
بل باعتبار كون التعليل لازما لمدلوله فيدل على العلية بالايماء او التنبيه وانواعه [illegible] الشارح
الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء [illegible] ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو
لاطم وجهه ناتف شعره [illegible] ثوبه وهو يقول هلكت واهلكت فقال له النبي عليه السلام ماذا صنعت فقال
واقعت اهلي في نهار رمضان فقال [illegible] اعتق رقبة فانه يحصل الظن ان العتق انما وجب عليه لاجل
الوقاع ولان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السؤال يفيد ظن كونه جوابا عنه والسؤال معاد في
الجواب تقديرا فكانه قال واقعت فاعتق [illegible] الثاني ان يذكر الشارع
وصفا لو لم يكن موجبا لذلك لم يكن في ذكره فائدة وهذا يقع على اقسام احدها ان يقع [illegible] الاشكال
بترك الوصف [illegible]
ومنعهم [illegible] فقال [illegible] انها من الطوافين عليكم والطوافات [illegible]

الطوافين

الطوافين او الطوافات [illegible] لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فائدة [illegible] حرف التعليل
وهو ان في قوله انها وثانيها ان يقرره [illegible] على الشيء المسئول عنه كقوله حين سئل عن
بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن وثالثها ان يقرر [illegible] عنه
[illegible] هو العلة في ذلك الحكم كقوله [illegible] وقد سئل عن
قبلة الصائم [illegible] ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته [illegible]
[illegible] لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل ما هو [illegible] واعترض
صاحب الاحكام بان هذا [illegible] من هذا القبيل [illegible] بطريق النقض على ما توهمه
[illegible] من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع [illegible] ذلك المضمضة
فانها مقدمة الشرب المفسد وليست مفسدة [illegible] تنبيه على تعليل عدم الافساد بكون
المضمضة مقدمة للشرب المفسد فلا و ذلك لان كون القبلة والمضمضة مقدمة للافساد ليس
ما فيه تخيل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يكون مفطرا فكان الاشبه [illegible] ان
يكون نقضا لا تعليلا وايضا فان الاصل مطابقة الجواب للسؤال من غير زيادة ولا نقصان
اما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها واما النقصان فلما فيه من الاخلال بالمقصود والسائل [illegible]
انما سأل عن كون القبلة مفسدة للصوم ام لا فالجواب المطابق انما يكون ما يدل على الافساد
او عدمه وكون القبلة علة لنفي الافساد [illegible] فلا يكون اللفظ الدال عليه جوابا [illegible] نقضا
للسؤال الثالث ان يفرق الشارع بين الشيئين في الحكم [illegible] وان لم يكن ذلك الصفة
علة لم يكن لذلك معنى وهو قسمان احدهما ان يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله
القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث وفرق بينه وبين
جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه مؤثرا في منع الارث علمنا ان العلة في نفي الارث
وثانيهما ما يكون حكماهما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه الاول ان يقع التفرقة بلفظ
يجري مجرى الشرط كقوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عن
بيع الربا [illegible] فانه يدل على ان اختلاف الجنسين علة في جواز البيع الثاني ان يكون التفرقة

ما لغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث ان يقع التفريق بالاستثناء كقوله تعالى فنصف
ما فرضتم الا ان يعفون الرابع ان يقع بلفظ حرف يجري الاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فانه دال على ان العقيد مؤثر في المؤاخذة الخامس ان
يستانف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر ويكون تلك الصفة مما يجوز ان يؤثر
كقوله صلى الله عليه وسلم للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان الايماء بالتعليل في هذين القسمين مبني على ان الشارع
لا بد لها من سبب ولا بد في ذكر الوصف من فائدة والاول مبني على نفي الحكم لعدم وجوبه علينا
فيعلم ان المنع في ذلك انما هو لكونه مانعا من ذلك الواجب كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي
للصلوة الآية فانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مفوتا ومانعا من السعي لما ذكره في هذا الموضع
جائز من حيث اللغة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في انه هل يشترط في دلالة الوصف
المومى اليه على علية الحكم مناسبته ام لا فقال جماعة باشتراطها وسعد الغزالي بصحة ولغايتها المهم
احتج الاولون بان الغالب في تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل العرف ولو
قال الواحد من اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم فمتى كل عاقل انه لم يأمر باكرام الجاهل
لجهله ولا باستخفاف العالم لعلمه وان ذلك لا يصلح مع التعليل نظرا الى تصرفات العقلاء
التي لا تعدو مسالك الحكمة وقضايا العقل فان الفقهاء اتفقوا على ان الشارع خلو الاحكام
الشرعية من الحكم اما على طريق الوجوب كما هو مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق كما هو راي الاشاعرة
سواء ظهرت الحكمة او لم تظهر احتج الاخرون بانه يقبح عرفا ان يقال اكرم الجاهل واستخف
بالعالم ولا علة لهذا الاستقباح الا ما يفهم من كون جعل الجهل علة للاكرام والعلم علة للاستخفاف
لانتفاء غير ذلك من موجبات القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام بشجاعته وكرمه والعالم
قد يستحق الاستخفاف ببخله وفسقه وذلك مؤذن بان ترتب الحكم على الوصف يقتضي
كونه علة له وان لم يكن مناسبا وهو المطلوب قيل عليه ان الاستقباح هنا انما كان لما في
ان الجهل يأبى من الاكرام والعلم يأبى من الاستخفاف ولا يجب المنع من المنافاة بين الجهل والاكرام
والعلم والاستخفاف وقد يتناولون لجعلهما في الصورة المذكورة والحق ان المتبع هنا الجنس للتعليل

لا الاستلزام

لا لعلمه لانه النهي اكرام الجاهل ليس لتحقق الاكرام وهو لعالم والنهي عن الاستخفاف فلمن يستحقه وهو الجاهل
في ظن السامع لانه لم يذكر من شيء مما له صفة سوى الجهل ولا من لم يرد الاستخفاف صفة سوى
العلم والاصل عدم صفة اخرى وفيه نظر لان الامر المذكور الاستخفاف بالعالم الجامع لصفات الكمال
الخالي عن النواقص واكرام الجاهل الخالي عن صفات الكمال الجامع للنواقص ولهذا يقبح قول القائل لا
تكرم احدا اصلا لا انه يرجع من يستحق الاكرام في النهي عن اكرامهم البحث الثاني في انواع المناسبة
لا تقتضي العلية المناسب بالنسبة الى موافقة الغرض تحصيلا وابقاء وقيل المناسب الملائم لافعال العقلاء
في العادات وهو حقيقي ان تعلق بالمصالح الدنيوية فان كان في محل الضرورة فهو ما يتضمن حفظ وغيره والحقيقي م
المقاصد الخمسة النفس والمال والنسب والعقل والدين بشرع القصاص والضمان والحد
والقتل وان كان في محل الحاجة فكتمكين الولي من التزويج لخوف فوات الكفو وان لم يكن للضرورة
والحاجة فهو جار مجرى التحسينات كالتقدير على مكارم الاخلاق كتحريم تناول القاذورات
وسلب اهلية العبد المناصب الجليلة وان تعلق بالمصالح الاخروية فهي الحكمة المتعلقة وغيره
الحقيقي هو الاقناعي وهو ما يظهر مناسبته وعند البحث يظهر خلافه اذا عرفت هذا فنقول فقوله م
ان المناسبة الحقيقية لعلل المنفية لجواز كون العلة غير ذلك الوصف او عدم كون الحكم معللا
بالخصوص على راي الاشاعرة الذين يجوزون التعليل في احكامه تعالى بالاغراض ولا ايتاء في قولها
لدى المعتزلة ايضا لتجويزهم ترجيح احد الطرفين من المريد لا لمرجح او لمصلحة مجهولة
الكلام في المناسبة اما في ماهيته او احكامه او اقسامه اما الاول فقد ذكروا في تعريفه
امورا احدها انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر بالتحصيل عن
جلب النفع وعن الابقاء بدفع الضرر لان ما يطلب ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع لتلك ان ط
المضرة وكل من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين قد يكون المضرة م
دينيا وقد يكون دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يؤدي
اليه وعرفت اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافي والحق انهما غنيان عن التعريف
لكونهما من الوجدانيات فان كل عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل منهما وبين غيرهما يدرك م

النفسانية وذلك الظهور كل ما يترتب عليه وكان يفعل بقصد ما يفضي اليه ما يوافق الغرض تحصيلا وابقاء
بقولنا على ترتب الوجوه المصلحة العادة بحيث يخرج عن التعريف بسلوك ابعد الطريقين لتحصيل
الغرض خلافا مع امكان سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع شمول التعريف من دون القيد المذكور له
وليخرج الاخراج والقذف في ذلك الغرض الخارج عن العادة فانه ليس مناسبا الثاني انه الملائم
لافعال العقلاء في العادات فيخرج بهذه الاولى مناسبة لهذه الاولى للملائم منهما في سلك واحد
عادة وهذا التعريف يناسب مذهب العامة وهذا التعريف لمن لم يقل بتعليل احكام الله تعالى بالحكم
والمصالح والتعريف الاول لمن قال بذلك واما اقسامه فاعلم ان المناسب قد يكون حقيقيا وقد
يكون اقناعيا والحقيقي يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا او بالاخرة اخرى فالاول على اقسام ثلثة
الاول ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ احد المقاصد الخمسة وهي
حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين فان النفس محفوظ بشرع القصاص وقد اشار تعالى
الى ذلك بقوله تعالى في القصاص حيوة والمال محفوظ بشرع الضمان والحد وبكون السرقة
والمحارب والنسب بشرع الزواجر عن الزنا كالجلد والرجم اذ المزاحمة على الابضاع يفضي الى اختلاط
الانساب الموجب لانقطاع تعهد الاولاد وفيه التوثبة على الفروج بالتغلب الجالب للفتن والفساد
والدين محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والامر بقتال اهل الحرب وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله
قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله والعقل محفوظ بتحريم المسكر والحد عليه وقد نبه تعالى
على ذلك بقوله ليوقع بينكم العداوة والبغضاء الثاني ان يكون في محل الحاجة مثل تسليط الولي
من تزويج الصغيرة فانه وان كانت مصلحة النكاح غير ضرورية فهو حاصل في تلك الحال الا ان الاحتياج
اليه موجود ما وهو تقييد الكفؤ الذي ربما لو فات لم يحصل الثالث ما لا يكون في محل الضرورة
ولا الحاجة بل في الزجر بحيث التحسين كتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم
وهو قد يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب الرقيق اهلية
الشهادة لكونها من اشرف المناصب والرقيق نازل المرتبة والقدر والجمع بينهما غير ملائم وقد
يقع على معارضة قاعدة معتبرة كعقد الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادة الا انها

والحقيقة

والحقيقة بيع الانسان ماله بماله وهو غير معقول واما ان يكون مناسبا لمصلحة تتعلق بالاخرة
فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمواظبة على العبادات فانما تحصل السعادة
في الاخرة واما الاقناعي فهو ما يظن كونه مناسبا ويكشف البحث والتأمل عن عدم مناسبته كتعليل
الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب عليها الا ان كونه نجسا يناسب
اذلاله ومقابلته بالمال اعزاز له والجمع بينهما تناقض فهذا يظن انه مناسب في اول الامر وفي
نجاسته الحقيقة ليس كذلك لان معنى النجاسة منع الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في
الصلوة وبين منعه واعلم ان المناسب قد ما اخر انقسامه اليها بالنظر الى اعتبار الشارع والقائلين
بما في ذكرها اذا تقرر هذا فاعلم ان القائلين بكون القياس حجة مطلقا ذهبوا الى ان المناسبة
علتزم والاعتبار دل على ذلك الوصف عن المناسب المعتبر علة للحكم المقترن به لانه تعالى شرع الاحكام
لمصالح العباد وهذا الوصف مشتمل على هذه المصلحة فيحصل الظن انها الباعث له تعالى على شرع
هذا الحكم اما المقدمة الاولى فلانه تعالى خصص الواقعة المخصوصة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة
ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح وليس عائدا الى الله تعالى وفاقا فهو عائد الى العبد وليس
مفسدة له واما ما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فتعين كونه لمصلحة العبد واما الثانية
وهي اشتمال الفعل على هذه المصلحة فظ لانا انما نتكلم بعلية الوصف اذا عرفنا انه كذلك واما
الثالثة وهو حصول الظن ح بان الباعث له تعالى على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لولا امر
مغاير لها لكان ذلك الامر اما حاصلا في الازل فيلزم كون الحكم ثابتا فيه وهو محال ولا
لكان المكلف ازليا لاستحالة التكليف دون مكلف واما غير حاصل فيه فيتحقق الاستمرار
على العدم لما بان في باب الاستصحاب والجواب انه تعالى لا يفعل فعلا على اصولهم اما اولا
فلان مذهبهم ان افعاله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات وح لا يكون شرع الاحكام
لاجل مصالح العباد عندهم ولا يحصل ظن كون المصلحة التي اشتمل عليها الفعل باعثا على
شرع الحكم ولان افعال العباد مخلوقة له تعالى عندهم مع اشتمالها على الظلم والعبث
تكون والعصيان المستوجبة للمصلحة فكيف يقال انه تعالى تابع لمصالح العباد واما المعتزلة

فلان عندهم ان الترجيح من غير مرجح جائز وح لا يحتاج شرع الحكم الى العلة اصلا بل يجوز تخصيص
المعتبر بالحكم المخصوص اصلا او لمصلحة غير معلومة للعباد وذكر المحشي فيجاز كون المناسب
غير دال على العلية لاحتمال كون العلة غير الوصف المناسب او كونه غير معلل بشيء اصلا او لمصلحة
مجهولة والجواب ان المراد بالدلالة الدلالة اليقينية اما اذا كان المراد الدلالة الظنية فلا اذ لا قيام
الاحتمالات المذكورة لا يمنع من تحقق الظن بانتفائها خصوصا على انه من كون الاحكام تابعة لمصالح
العباد تذنيب قسم القائلون بالعلية المناسب الى ما علم ان الشرع اعتبره والى المجهول والاول
قد يعتبر نوعه في نوع الحكم كالاسكار المعتبر في التحريم فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ والحكم واحد
وانما اختلافهما بالمحل وقد يعتبر اثر نوعه في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المقتضية للتقدم
في الميراث فيقتضيه في النكاح فالاخوة نوع في الموضعين وولاية النكاح مخالفة لولاية الميراث
في النوع وان اتحدتا جنسا وقد يعتبر اثر جنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء صلوة الحائض
بالمشقة في اسقاط قضاء الصلوة كما اثر مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين
وقد يعتبر تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد بها اصول معينة كاقامة
الشرب مقام القذف وكاقامة الخلوة مقام الوطي في الحرمة لاشتراكهما في اقامة مظنة الشيء
مقامه واقواها الاول ثم مراتب الجنس متفاوتة وتتفاوت الظنون بحسبها والمناسب الذي
علم ان الشارع الغاه غير معتبر والمجهول اما ان يكون بحسب اوصاف اخص من كونه مصلحة لا تعلوم
للمصلحة معتبر فهذا يسمى بالمصالح المرسلة وقيل المناسب اما مؤثر يشهد له اصل معين وهو
الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم او جنسه في جنسه كقياس القتل بالمثقل على المحدد فان
خصوص القتل معتبر في خصوص كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة
ومنه غريب لا اثر له ولا يشهد له اصل كحرمان القاتل من الميراث معارضة بنقيض قصده وهو
مرسل ومنه مناسب ملائم لم يشهد له اصل بل اعتبر جنسه في جنسه لا نوعه في نوعه كالمصالح
المرسلة ومنه مناسب يشهد له اصل معين لكنه غريب لا اثر له بل شهد نوعه لنوعه لا جنسه لجنسه كالاسكار
المناسب للتحريم لصيانة العقل وشهد له الخمر بالاعتبار ولم يشهد له سائر الاصول وهو

المناسب

ما لم يعتبره والى

وقد ظهر تاثير جنس المشقة

قسمه

المناسب القريب

هذه اشارة الى ان اقسام المناسب في الاربعة الاول تقسيم بالنظر الى اعتبار
الشارع المعتبر أولا والثاني اما ان يعلم ان الشارع الغاه اولا والاول وهو ما علم اعتبار الشارع على
اربع اقسام احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم كالاسكار فانه نوع واحد اشترك فيه
الخمر والنبيذ لان الاختلاف بين الاسكارين والتحريمين ليس الا باعتبار اختلاف المحل فهو لا
يوجب اختلاف الحال فان الوصف واحد بالنوع وكذا الحكم وثانيها ان يكون نوع الوصف مؤثرا
في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المؤثرة في التقدم على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبارهما
النسبي فيقاس عليه التقدم في النكاح لانه وصف مناسب قد اعتبره الشارع في الميراث
فالاخوة من الابوين نوع واحد في الصورتين اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مخالفة لولاية
النكاح الا انهما يشتركان في جنس واحد ايضا وهو مطلق الولاية وثالثها الوصف في نوع ما
من انواع جنس الحكم يقتضي كونه مؤثرا في ذلك والمراد بالحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم في
الفرع الثالث تاثير جنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة عن الحائض تعليلا
بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة مطلقا وهو نوع واحد
يشترك فيه قضاء الصلوة المتروكة بالحيض والسفر واختلافهما انما هو بحسب اختلاف
الاسباب الموجبة للترك واما المشقة اللاحقة للحائض فمخالفة للمشقة اللاحقة للمسافر
فهما نوعان مختلفان لكن يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف المنسوب
اليه الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة اللاحقة للحائض الرابع تاثير جنس الوصف
في جنس الحكم كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف
في ايجاب الجلد ثمانين اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمرأة الاجنبية مقام
وطيها في الحرمة لما ان الخلوة مظنة الوطي مطلقا مقامه في الحكم والمظنتان مختلفتان
اذ مظنة القذف مخالفة بجنسها لمظنة الوطي فالوحدة التي بينهما جنسية والحكمان
مختلفا الحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مخالف لتحريم الخلوة واقوى هذه الاقسام الاول
وهو ما كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن بعلية الوصف للحكم باعتبار كثرة

وعدمه وذلك لان الوصف المناسب اما انه يعلم ان الشارع اعتبره اولا

النسبي

ايضا

كما في تاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين بمشقة الصلوة مطلقا

فقد اشترك في مظنة الشيء

ما به الاشتراك بين الوصفين وصف الاصل والفرع لاتحادهما نوعا فانهما مشتركان في الحقيقة
وفي مقوماتها تمام الاجناس والفصل وفي لوازمهما وخواصهما ولا تغاير بينهما الا بالامور
الخارجية العارضة كالمحال وما يجري مجراها وكالاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا
في ذلك كله وثانيها اثر جنسه في جنس الحكم وجنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه بعلية الوصف
للحكم اضعف من الاول لكثرة المشتركات بينهما ثم ان مراتب الجنسية متفاوتة في القرب والبعد
فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب اقوى مما كان الاشتراك بينهما في جنس بعيد خاصة
والاشتراك في القريب اقوى من الاشتراك في الابعد خاصة فيلزم من اوصاف الحكم كونه حكما
ينقسم الى التحريم والايجاب والندب والكراهة فالوجوب ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة
تنقسم الى صلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى فرض ونفل فما ظهر تاثيره في صلوة الفرض
اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة مطلقا وهو اخص مما ظهر تاثيره في العبادة مطلقا وكذلك
الحال في جانب الوصف فانم اوصافه كونه وصفا يناط به الحكم ثم مصلحة ثم كونه وصفا
لدفع الضرر ثم لما يتضمن حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما تعتبر اذا ظهر التفات
الشارع اليها وكلما كان الالتفات اكثر كان الظن الحاصل به اقوى وفي هذا الكلام
موضع نظر فانه قسم الواجب الى صلوة وغيرها ثم قسم الصلوة الى فرض ونفل فيلزم
من ذلك كون النفل قسما من الواجب وقوله الفرض اخص من الصلوة فيه نظر لصدق الفرض
على غير الصلوة والحق ان بينهما عموما من وجه لصدق الصلوة على غير الفرض وقول
المصنف واقواها الاول يريد به اقوى الاقسام الاربعة المذكورة للاوصاف المناسبة
مطلقا لان الوصف الملائم الذي يشهد له اصل معين بالاعتبار اقوى منه القسم الثاني
من القسمة الاولى وهو ما الغاه الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر اتفاقا وان كان
مناسبا وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم
عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره بالعتق مع اتساع ماله قال
لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء وطره فكانت المصلحة في ايجاب

الصوم عليه

الصوم عليه تعنيفا مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل
ان الشارع الغاه وامثاله كثيرة في مواضع من كتابه العزيز الثالث من القسمة الاولى وهو ما لم
يعلم ان الشارع اعتبره ولا يعلم ان الشارع الغاه وهو المجهول وانما يكون كذلك اي مجهول الالتفات
الشارع اليه او الغائه واعتباره بحسب اوصاف خاصة اخص من كونه وصفا مصلحيا في الجملة
والا فبحسب صفة هذه الحيثية التي هي عموم كونه مصلحيا مشهود له بالاعتبار اذ الشارع يلتفت
الى رعاية المصالح في الاحكام كما تقدم وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة الثاني الوصف المناسب
ينقسم بحسب الملائمة والاعتبار وعدمهما الى اربعة اقسام الاول ملائم يشهد له اصل معين
وهو الذي اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه وهذا متفق على قبوله بين القايسين
وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في ايجاب القصاص فان خصوص القتل وهو
نوع واحد يشترك فيه القتل بالمحدد والقتل بالمثقل معتبر في خصوص وجوب القصاص
القصاص وهو نوع من الحكم وهو معنى تاثير نوعه في نوعه وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة في نوعه
وهو معنى تاثير جنسه في جنسه فجنس الجناية جنس القتل والعقوبة جنس القصاص الثاني
ما لا يكون ملائما ولا يشهد له اصل فهذا مردود بالاجماع مثل حرمان القاتل من الميراث
معارضة له بنقيض مقصوده لو قدرنا انه لم يرد فيه نص نحو لا يرث القاتل او غير ذلك
الثالث ما يكون ملائما ولا يشهد له اصل معين بالاعتبار بعينه انما من جنسه لكن لم يوجد في جنسه
له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه كالاسكار فانه وصف مناسب لتحريم التناول
صيانة للعقل وقد شهد له الجنس بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الاصول ويسمى المناسب الغريب
وفي قبوله خلاف بين القايسين والاظهر عدم قبوله لكونه قياسا وبين هذه الاقسام
الاربعة والاربعة التي قبلها تداخل المبحث الثالث في ان الشبه ليس من الاوصاف العلية
الوصف الذي لا يناسب الحكم ان كان مستلزما للمناسب سمي شبها وان لم يكن مستلزما
سمي طرديا وليس بحجة لانه ليس بمناسب فيكون مردودا اجماعا وقيل الشبه الوصف الذي
لا يناسب الحكم لكن عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم من حيث

وهذا هو المصالح المرسلة الرابع ما لا يكون ملائما الى امر لم يؤثر جنسه في جنس الحكم وشهد له اصل معين بالاعتبار اي اثر نوعه في نوعه

في الجنس القريب صح

انه عرف مناسبته بطريق عدم اعتباره في ذلك الحكم ومن حيث انه اثر جنسه القريب في الحكم مع سائر الاوصاف
ليس كذلك يظن استناد الحكم اليه وليس علة النص لما تقدم   اسم الشبه يطلق على كل قياس
الحق الفرع فيه بالاصل لجامع يشبهه واختلفوا في تعريف الوصف الشبهي فقال القاضي ابو بكر
الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم لذاته اولا والاول هو الشبه والثاني هو المطرد وقال الغزالي
الوصف الذي لا يناسب الحكم اما قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم
اولا والاول هو لانه من حيث عدم مناسبته للحكم يظن انه غير معتبر وان الحكم غير مستند اليه
ومن حيث تاثير جنسه في جنسه مع انتفاء ذلك عن غيره من الاوصاف يظن استناد الحكم اليه
وهل هو حجة الاصح لا وهو مذهب القاضي ابي بكر لان الوصف الشبهي اذا لم يكن مناسبا
للحكم كان طردا والوصف الطردي مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن كونه شبهيا
لما تقدم في تعريفه والمناسب مقبول عند القائسين اجماعا لان التعويل في العمل بالقياس
انما هو على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك بالاوصاف الشبهية ولانا قد بينا ان المناسبة
في الدلالة على العلية فالشبه اولى ان لا يكون دالا عليها وقال الاكثرون انه يفيد ظن العلية ولنا
عن الاول لا نسلم ان الوصف الذي لا يكون مناسبا مطلقا ومنع الاتفاق عليه بل الاتفاق انما هو
على رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولم يؤثر جنسه في جنس الحكم اما المستلزم للمناسب او الذي
اثر جنسه في جنس الحكم فلا نسلم انه مردود وهو نفس النزاع وعن الثاني بالمنع فان الحاصل دليل
حجية القياس ليس عمل الصحابة بل التعويل فيه على قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ونحوه
مما تقدم ثم احتجوا بانه لما ظن كونه مستلزما للعلة كان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك
في العلة وعلى التفسير الثاني للشبه انما ثبت ان الحكم لا بد له من علة وان العلة اما هذا الوصف او
الشبهي او غيره ثم رأينا ان جنس هذا الوصف مؤثر في جنس هذا الحكم ولم يوجد هذا
المعنى في غيره من سائر الاوصاف كان ميل القلب الى استناد الحكم الى ذلك الوصف اقوى من
ميله الى استناده الى غيره من الاوصاف واذا ثبت انه مفيد لظن العلية كان حجة لوجوب
العمل بالظن والجواب عن الاول بما ذكرناه من ان المناسب ليس حجة على ما تقرر فلزومه
لايكون

المناسب والثاني اما ان يكون مستلزما للمناسب للحكم بذاته والاول صح

ان يكون صح

الشبه

اولى صح

لا يكون العلة هكذا قال المصنف في المنهاج وفيه نظر فان ملزوم ما لا يكون علة لا يمتنع ان يكون ملزوما   ملزوما صح
للعلة وعن الثاني بالمنع من احتياج كل حكم الى علة والا لزم التسلسل وبمنع حصر الاوصاف فيما ظهر فجاز
تعليل الحكم بوصف لم يظهر او كون العلة مجموع الاوصاف او احد جزئيات الوصف ويجب وجود
ما يوجد في الفرع وعدم شرط منه والحق ان هذه الاحتمالات قادحة في القطع بكون الوصف علة
اما الظن بذلك فلا ولكن ينبغي ان يمنع عموم وجوب العمل بالظن لقوله تعالى ان بعض الظن اثم
واجتنبوا كثيرا من الظن   البحث الرابع في الدوران وهو استلزام في الوجود والعدم
ويسمى الاول الطرد والثاني العكس وقد يقع في صورة واحدة كالخمر المستلزم اسكارها التحريم
فيه وعدمه لعدمه وقد يقع في صورتين وليس بحجة لوجوده في العلة والمعلول المتساويين
واجزاء العلة المعلول المتساوي والحد والمحدود والجوهر والعرض والمتضايفين والحركة
والزمان واحد المعلولين المتساويين مع الاخر   الدوران عبارة عن ثبوت الحكم عند
وجود وصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف وذلك قد يكون في صورة واحدة كالتحريم
مع الاسكار في العصير فانه لما لم يكن مسكرا في اول الامر لم يكن حراما ولما حدث فيه وصف
الاسكار حدث له وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار بان صار خلا زال التحريم وقد يكون
في صورتين كالمكيل وتحريم التفاضل لانه موجود عند وجوده كما في البر ومعدوم عند عدمه
كما في الثياب والاول اقوى لانه ابعد من الاحتمال في الثاني ما لا يتطرق الى الاول مثل احتمال
كون العلة في صورة الوجود معنى الحل او شيئا من خواصه وهي مفقودة في صورة العدم
وهل هو حجة قال قوم نعم لافادته ظن العلية والعمل بالظن واجب اما الاول فلان الانسان
لو دعي غيره باسم فغضب ثم دعاه بغيره لم يغضب وتكرر ذلك حصل له غلبة على الظن ان علة
غضبه دعاؤه بذلك الاسم وربما بلغ الى القطع مع التكرار وذلك معلوم بالضرورة
واذا افاد الظن في هذه الصورة لانها انما افاد الظن لحصول الدوران وهو حاصل في
كل صورة من صوره واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل بالظن والاكثرون على انه ليس بحجة
لوجهين احدهما ان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية فوجب ان لا يكون شيء منها

مفيد الظن العلية اما الاول فلان الدوران يتحقق بين العلة والمعلول المساوي وبين المعلولين
المتساويين مع امتناع كون المعلول علة لعلته وكون احد المعلولين علة للآخر وكذا اجزاء
العلة المساوية لها في العموم والخصوص كفصل نوعها فانها دائرة معها مع انتفاء العلية وكذا
شرائط المعلول المساوية لها فانها دائرة مع ذلك المعلول ومع علته وليست علة للمشروط
ولا العلية والحد دائرة مع المحدود والجوهر مع العرض كالجوهر مع اللون واحد المتضايفين
دائر مع الآخر كالابوة والبنوة والحركة دائرة مع الزمان مع انتفاء العلية في ذلك كله
وفاقا واما الثاني فلانه لو افاد ظن العلية في صورة ما من صور الدوران لكان لمجرد
الدوران فيلزم الترجيح من غير مرجح لتحققه في غير تلك الصورة مع افادة ظن العلية
فان كان لامر آخر فيكون المفيد لظن العلية انما هو ذلك الامر الآخر او المجموع المركب من
الدوران وعلى كلا التقديرين لا يكون الدوران المذكور بمجرده علة تامة لظن علية الوصف الاول
وهو المطلوب الثاني وهو الذي عول عليه المتقدمون وذلك لان الانعكاس في العلل الشرعية
غير شرط فلا يكون معتبرا فيبقى الاطراد بمجرده وهو غير دال على العلية اتفاقا واعترض بانه
لا يلزم من عدم افادة كل من العكس والطرد بمجرده ظن العلية ان لا يكون المجموع مفيدا لها

البحث الخامس في السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعي بالاستقراء الانحصار
فيها وسلب العلية عن كل واحد الا المدعى وليس طريق بقائه صالحا لجواز الاستغناء عن العلة
فانه لو كان كل حكم مستندا الى علة لزم التسلسل وكون العلة غير هذه الاقسام او جزءا منها
او ما يتركب من بعضها او جميعها او كان الحكم مشروطا في الاصل بالمعنى في الفرع او ممنوعا في الفرع
لمانع وبيان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون بالغاء الفارق كما يقال لا فرق بين الاصل
والفرع الا كذا وكذا ولا منها لا تاثير له في الحكم فيشتركان في الحكم وهو الاستدلال في عرف
الحنفية وقد يسمى تنقيح المناط اما اذا كان الجامع وصفا مستنبطا فاثبات الحكم في الاصل
معللا به يسمى تخريج المناط واثبات الوصف في الفرع يسمى تحقيق المناط والاول يرجع الى
السبر والتقسيم وابطال ما يستلزم ابطاله   اصل السبر اختبار عمق الجرح والمسبار

حيث

حيث يعرف قدر ذلك والمراد به ههنا اختبار كل قسم من الاقسام التي ذكرها القايس وتمييز ما يصلح للعلية عما
لا يصلح لتحقق العلة فيما بقي ودليله ان التقسيم ان كان حاصرا بحيث لا يكون ثم احتمال آخر فهو مندرج في احد قسمي القطعي
كما يقال هذا الحكم اما ان لا يكون معللا او يكون فاما بهذا الوصف او بغيره وبطل الاول والثالث فتعين
الثاني وهو طريق مفيد للعلم اذا ابطل القسمين المغايرين للمدعى بطريق قطعي وهو المعول عليه في
العلل العقلية وقد يستعمل في الاحكام الشرعية كما يقال ثبت ولاية الاجبار معللا اما بالصغر او بالبكارة
وبطل الاول لاستلزامه ثبوت الولاية على الصغيرة الثيب وهو منتف لقوله عليه السلام الثيب احق
بنفسها من وليها واما التقسيم المنتشر فكما اذا اوقع الاجماع على انحصار العلة في الاقسام المذكورة
بلا فارق يقتصر على ان يقول مثلا حرمة الربا في البر اما ان يكون معللا او لا والثاني باطل لانه خلاف
المتعارف من تعليل الاحكام الشرعية بالحكم واما الاول فاما ان يكون معللا بالطعم او الكيل او القوت
او المال فالثلاثة باطلة الا الطعم فتعين التعليل وهو حجة عند بعضهم لان الغالب في الاحكام
ان تكون معللة بعلة ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفاؤه
عن كل منها كونه علة سوى الوصف المدعى غلب على الظن ان الحكم معلل به والعمل بالظن
واجب وعند الاكثر انه ليس بحجة لجواز استغناء الحكم عن العلة فانه لو وجب تعليل كل حكم
لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة حكم يكون مفتقرا الى العلة والحكم بعلية تلك العلة يحتاج الى
علة اخرى وهكذا الى غير النهاية سلمنا لكن لا يجوز ان يكون العلة امرا مغايرا لما ذكره من
الاوصاف او يعرف احدها بان يكون احد تلك الاوصاف منقسما الى طبيعتين احدهما علة
والاخرى ليست كذلك اما مركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلاثة او يكون العلة مجموع
تلك الاوصاف سلمنا ان العلة ذلك الوصف لكن لا يجب تحقق الحكم في الفرع عند تحققه فيه
لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ان الحكم انما على المعلى فيه ولا
ومع تطرق هذه الاحتمالات المذكورة لا يبقى القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف
سلمنا وفيه نظر لان مجرد تطرق الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم بالعلية اما الظن
فلا والجواب ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق بينهما كما قال لا فرق

بين الاصل والفرع الا كذا وكذا او بين كون كل منهما لا اثر له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون هذا بالاستدلال و يفرقون بينه وبين القياس وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق لغا فتعين ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وهذا الطريق راجع الى السبر والتقسيم وكل ما يرد عليه مما يبطل كونه طريقا صالحا للتعليل فهو وارد على هذا من جواز كون الحكم غير معلل اصلا او كون العلة مجموع ما به الافتراق او ما تركب من بعض ما به الافتراق او المركب مما به الاشتراك والافتراق وغير ذلك مما مر وهو واما تخريج المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع دون علته كالاجتهاد في معرفة كون علة التحريم في الخمر حتى يقاس عليه ما شاركه في ذلك كالنبيذ واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلومة عليتها مطلقا بنص الشارع او الاجماع او استنباط في احاد الصور كما في القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي معروفة بالشرع وهي كونها جهة القبلة في حال الاشتباه مظنونة بالاجتهاد والنظر في الامارات

الفصل الثالث في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول النقض وهو وجود الوصف مع عدم الحكم قيل يمنع مطلقا وقيل لا يمنع مطلقا وقيل يمنع في المستنبط على تقدير التسليم فلان علة الحكم ان اعتبر فيها انتفاء المعارض لم يكن قبله علة تامة وان لم يعتبر وجد الحكم بعده فلا تكون معارضا واما المنصوصة فانها كالعام فجاز تخصيصها وجوابه انا نمنع وجود العلة في النقض وليس للمعترض الاستدلال على وجودها فيه لانه انتقال الى مسألة اخرى وقيل في ذلك وانما يمنع عدم الحكم في النقض ان كان انتفاء الحكم مذهبا للمعترض خاصة لانه محجوج في المسئلتين ولو ساعد المستدل على انتفائه ربما كانت العلة مستلزمة له انما فان لم يثبت الاستلزام فان كان لامر فهو المانع وان كان لا لامر قدح في العلة واما النقض المكسور فهو نقض بعض الاوصاف فانه لا يقدح في العلية كما في قياس الغائب بيع مجهول الصفة حال العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيعترض بما لو تزوج امرأة لم يرها فانه يصح مع عدم الرؤية

جميعا

جميعا ثم النقض ولا يندفع بمجرد ذكره والمعترض يرد على الحكم وهو بوجودها مع تخلف الحكم كالمشقة في الحال وهو غير وارد لان الحكم منوط بالوصف المنضبط لما فرغ من الطرق التي زعم القائسون انها دالة على كون الوصف علة للحكم شرع في ذكر الطرق التي دلت على نفي ذلك وهو ستة النقض وعدم التأثير والقلب والقول بالموجب الاول النقض وهو عبارة عن وجود الوصف المدعى كونه علة للحكم مع تخلف ذلك الحكم وقد اختلف في ذلك فزعم قوم انه يقدح في علية الوصف مطلقا سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة ولهذا وقال اخرون انه لا يقدح مطلقا وفصل اخرون فقالوا ان كانت علية الوصف قد ثبتت بالنص لم يقدح لتخصيصها وان كانت مستنبطة قدح كما في تعليل ايجاب القصاص بالقتل العدوان وتخلفه عند مانع الابوة واختار المصنف انه يقدح في المستنبطة على تقدير ارادة الاستنباط العلية دون المنصوصة وهو الحق اما الاول فان ذلك الوصف اما ان يعتبر في اقتضاء ذلك الحكم انتفاء المعارض او لا يعتبر فان كان الاول لم يكن الوصف بمجرده تام العلة بل يكون جزءا منها والجزء الاخر انتفاء المعارض وان لم يعتبر كان الحكم لازما لذلك الوصف في كل صورة وجوده وحيث تحقق مع وجود المعارض وذلك يقدح في كونه معارضا فيكون تخلف الحكم عن الوصف المذكور قادحا في كونه علة لذلك الحكم سواء تحقق المعارض في صورة التخلف ولا واما الثاني وهو جواز تخصيص العلة اذا كانت منصوصة فلان دلالة العلة المنصوصة على وجود الحكم في محالها كدلالة لفظ العام على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين قوله الاسكار علة التحريم وكما ان تخصيص العام جائز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص فكذا تخصيص العلة تخلف الحكم عنها في بعض صور وجودها لا يقدح في كونها علة له في غير ذلك البعض وجواب البعض لا يمكن الا باحد امرين الاول احدهما المنع من وجود العلة في صورة النقض كما لو قال الشافعي في الوضوء طهارة حكمية فيشترط فيها النية كالتيمم فيقول الحنفي فينتقض بازالة النجاسة فيقول الشافعي لا اسلم ان ازالة النجاسة طهارة حكمية وهل للمعترض ان يستدل

على وجود العلة في صورة النقض قال قوم لا مانع من قبوله لقاصد به انتقال المستدل بعينها والمعنى
مستدلا ولكونه انتقالا من مسئلة الى اخرى قبل تكميل استدلاله الاولى وهو قبيح عند اهل
النظر فان المستدل كان بصدد اثبات الحكم في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء في المثال
المذكور وصار الآن يطلب اثبات كون ازالة النجاسة ليست حكمية وقال آخرون لو اذن في تحقيق
انتقاض العلة وهدم كلام المستدل فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات وفصل آخرون
فقالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل اوجب قبوله منه تحقيقا لفائدة
المناظرة وان امكن القدح بدليل آخر وهو افضى الى المطلوب فلا واعترضه الهندي بانه ان
كان سمع لم يخرج من ذلك بوجود الطرق الاخر وان لم يكن لم يصر طريقا بانتفاء غيره ا
لو كان المستدل قد دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض
فاذا منع وجود العلة فيها فقال المعترض قد انتقض دليلك الذي استدللت به على وجود
العلة لم يكن ذلك مسموعا لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وذلك كما لو قال
الحنفي في مسئلة النية وتعيينها اي مسمى الصوم فوجب ان يصح كما في محل الوفاق ودل تبييتها
على وجود الصوم بقوله صلعم ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن
فيه فقال المعترض هذا منقوض بما اذا نوى بعد الزوال اما لو قال المعترض ابتداء
لا يخلو حالك من امرين اما ان تعتقد وجود الصوم في صورة النقض وهو ما اذا نوى
بعد الزوال او لا تعتقد فان كان الاول فقد انتقضت علتك لوجودها مع انتفاء الحكم
وان كان الثاني انتقض دليلك كان متوجها الثاني فالمنع من انتفاء الحكم في صورة النقض
واعلم ان النقض بانتفاء الحكم في صورة النقض انما يتوجه اذا كان انتفاء الحكم في تلك الصورة
مذهبا للمستدل وله وللمعترض كما لو قال الشافعي في بيع الرطب بالتمر مال ربوي بيع بجنسه
متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض على اصلك بالعرايا
فان بيعها صحيح مع انه بيع ربوي بجنسه متفاضلا اما لو كان مذهب المعترض خاصة
لم يتوجه النقض لان خلافه في صورة النقض كخلافه في صورة التعليل وهو محجوج بالدليل

الذي ذكره

الذي ذكره المعلل في المسئلتين جميعا ولو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلي ولا يلزمني الانقياد اليه
وجوابه بان يقول المستدل على ما ذكرته يجب عليك في الصورتين ومذهبك في صورة النقض لا يكون
حجة في دفع الاحتجاج والا لكان حجة في محل النزاع والدفع والحجج المطلوب اذ لا فرق لعدم العلة ثم
لا يتم الجواب عن النقض بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة النقض اذا كان انتفاء الحكم مذهبا للمستدل
او له وللمعترض بل يكون الجواب عنه ببيان ثبوت مانع من الحكم في صورة النقض او انتفاء شرط له
او غير ذلك بتسليمه التخلف للحكم عن العلة لا لمانع هل يقدح في عليتها ام لا فاجماع من المحققين
وهو مذهب الشافعي وفخر الدين الرازي لان العلة تستلزم الحكم لذاتها وذلك يوجب ثبوته في
صور ثبوتها خالية عن الموانع فاذا وجدت العلة وفقد الحكم في صورة فاما ان يكون فقدانه لا
او لا فان كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل استلزام الحكم وذلك يوجب
ان لا يكون علة وقال آخرون لا يقدح لنا ان يوجب مثل هذا الاستلزام قطعا بل ظاهرا فيجتمع
الحكم فيها في بعض الصور لا يكون قادحا في عليتها وهو غلط لان الحكم عند وجود المقتضي وانتفاء
المانع يجب وجوده والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فاذا قدرنا وجود المقتضي
في صورة التخلف فان كان المانع متحققا كان التخلف مستندا اليه وان كان منتفيا تعين استناد
عدم الحكم الى عدم المقتضي وهو المطلوب ومن النقض المكسور عبارة عن نقض بعض اوصاف العلة
كقولنا في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك
عبدا فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امرأة لم يرها فانه يشتمل النقض على البيع بل
حذف وبعض الباقي وهو مجهول الصفة فقد اختلف في سماعه والاكثرون على رده لان
المستدل انما علل الحكم بالمجموع من كونه مبيعا وكونه مجهول الصفة لا بمجرد كونه مجهول الصفة
والمنكوحة ليست مبيعا وابطال دليل منقض اوصاف العلة لا يستلزم ابطال التعليل
بها اما لو بين المعترض عدم تأثير الوصف الآخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض كونه
مبيعا في المثال المذكور في الحكم لا انفراده ولا مع انضمام الوصف الآخر الى النقض والمستدل
ح اذ بقي مصرا على التعليل بالمجموع بطل التعليل بعد التأثير وان قرنه بابداء وصف في

الدليل لانا نرى انه ثبت في الحكم كالاوصاف المطردة لا بالنقض وان ترك الكلام على التعليل بالوصف المنقوض بطل تعليله بالنقض للوضع هو وارد على العلية بتمامها فان قلت الوصف المحذوف ان لم يكن مؤثرا في الحكم مطلقا فلا منع من ضمه في التعليل لدفع النقض قلت دفع النقض يتوقف على كونه جزءا من العلة لانه اذا لم يكن جزءا من العلة كانت العلة هي الجزء الآخر كما هو وهي موجودة في صورة النقض مع فقد الحكم فيها فيتحقق النقض ولا يندفع بمجرد ذكر ذلك الوصف المحذوف واما الكسر فهو عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة من الحكم فهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ كما قال الحنفي في مسئلة القاضي بسفره مسافر فوجب ان يرخص في سفره كغير القاضي بسفره وبين مناسبة السفر للرخصة بما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في الحال وارباب الصنائع الشاقة في الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه فالاكثرون على انه غير وارد لان الحكم انما علل بالوصف الضابط للحكمة لا بالحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها وهي مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شأنه فدأب الشارع رده الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للحرج عن الناس والخبط في الاحكام لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج واذا لم يكن الحكمة هي العلة لم يكن لايراد النقض عليها معنى قال البحث الثاني عدم التأثير وهو بقاء الحكم بدون ما فرض علة وهو يدل على عدم علية الوصف لان بقاء الحكم بعد عدمه ووجوده قبل وجوده يوجب استغناؤه عنه فلا يكون علة واما عدم العكس فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم في صورة اخرى لعلة غير العلة الاولى والاقرب انه غير شرط لامكان تعليل المتساويين بالمختلفين اما مع اتحاد المحل فالاقرب جوازه ايضا في المنصوصة لانها معرفات وباعث لجاز كقتل المرتد الزاني ووجوب وضوء اللامس المحدث اقول هذا هو الطريق الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس علة للحكم وهو المسمى بعدم التأثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علة لذلك الحكم وهو قادح في علية الوصف المذكور لان الحكم لما بقي موجودا بعد عدم ذلك الوصف وكان موجودا قبل وجوده علمنا استغناؤه عنه والمستغني عن الشيء يمتنع ان يكون معللا به وانما قلنا

في الاستغناء

في الاستغناء عن الوصف ببقاء الحكم بعد عدمه لان المتكلمين يزعمون ان الباقي يستغني عن المؤثر فعدم مؤثره مع بقائه موجودا غير قادح في عليته بهذا تمم الدليل الآخر وهو قوله وكان موجودا قبل وجوده وهو لعدم ان هذا العلة المؤثرة واما اذا اريد بها المعرف فلان العالم معرف للصانع مع وجوده ثم قبل وجوده وبعد عدمه واما عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللا بعلة مغايرة للعلة الاولى والحق ان ذلك غير قادح في علية الوصف للحكم في الصورة الاولى لان العكس اعني انتفاء الحكم لانتفاء العلة غير واجب في العلل مطلقا لجواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة اما مع تغاير المحل فظاهر متفق عليه كالاخذ الوطء في الزوجة بالعقد وفي المملوكة بالملك واما مع اتحاده فمنع منه القاضي ابو بكر والجويني مطلقا وجوزه آخرون مطلقا وفصل قوم فقالوا انه جائز في المنصوصة لا في المستنبطة وهو اختيار الغزالي والمصنف اما الاول فظاهر لان القتل للعمد العدوان والزنا مع الاحصان والردة عن الاسلام وقد يجتمع لواحد مع ان كلا منها علة مستقلة في وجوب القتل بالنص وكذا نواقض الوضوء والغسل فان النوم وغيره من الاحداث المتفاوتة قد يجتمع لواحد مع كون كل منها علة مستقلة في ايجاب الوضوء وعدم احدها لا يوجب عدم الحكم لجواز استناده الى واحد آخر واما الثاني فلان من اعطى فقيرا فقيها عربيا شيئا احتمل ان يكون الداعي لذلك الفقر خاصة والفقه خاصة والعربية خاصة ومجموعها ومجموع اثنين منها وهذه الاحتمالات متنافية لان كون الباعث الفقر خاصة ينافي كون الباعث غيره او كونه جزء الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول الظن بكل منها على التعيين فلا يمكن الحكم بكونها علة وان ترجح بعضها فذلك المرجح لا بد وان يكون غير المناسبة والاقتران لاشتراكها فيهما فاذن الراجح هو العلة دون المرجوح فيثبت ان العلة واحدة ومع ذلك يلزم من انتفائها انتفاء الحكم ويكون وجود الحكم مستغنيا عن الوصف المدعى كونه علة لم يكن قادحا في عليته في المدعى واعلم ان المصنف [illegible] اولا الاصول [illegible] والحق الى قوله واصل ذلك [illegible] الى آخره قال البحث الثالث القلب وهو تعليق نقيض الحكم على تلك العلة مع اتحاد الاصل وقد انكره جماعة لان المعللين ان امكن اجتماعهما لم يقدح في العلة لامكان تأثيرها في شيئين وان

تنافيا امتنع تصريحهما معاً في الاصل الا انشرطنا وحدته وجوزه آخرون لامتناع تنافيهما في الفرع دون
الاصل وهو في الحقيقة معارضة الا انه لا يمكن تنافيهما مع وجود العلة في الفرع والاصل لان فرعهما
واصلهما واحد لكن المستدل منع حكم القلب في الاصل وقدح تأثير العلة فيه بالنقض وقد يطلبه اذ الحكم
بما فيه حكم ثم القالب قد يذكر القلب لاثبات مذهبه كقول الحنفي في اشتراط الاعتكاف بالصوم لبث
مخصوص فلا يكون قربة بانفراده كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث مخصوص فلا يعتبر الصوم
في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان مجتمعان في الاصل متنافيان في الفرع وقد يذكر لابطال مذهب
خصمه صريحا كقول الحنفي في المسح ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه باقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه
فيقول المعترض فلا يتقدر بالربع كالوجه واما ضمنا كما يقال في الغائب عقد معاوضة فينعقد مع
الجهل بالعوض كالنكاح فيقول المعترض فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ويلزم من فساد خيار
الرؤية فساد البيع (قوله) هذا هو الطريق الثالث من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو
القدح وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة برده الى الاصل المقيس عليه بعينه وانما
شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رد ذلك الى اصل آخر لاحتمل ذلك الاصل الآخر ان كان حاصلا في
الاصل الاول كان رده اليه اولى لان المستدل لا يلزمه مع وجود العلة فيه لان قياسه مبني على
وجودها فيه ويمكن ان يمنع وجودها في الاصل الاخر لانه لم يسبق منه اعتراف بوجودها
فيه وان كان غير حاصل كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لانها موجودة فيه
مع عدم حكم الاصل الثاني فيجوز العلة بدون الحكم هو النقض على ما تقدم وقد انكره قوم وجوزه
آخرون اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم الذي علله القالب على القادح اما ان يمكن اجتماعه
مع الحكم الاول الذي ادعاه القايس اولا فان كان الاول لم يكن قادحا في العلة لان العلة
الواحدة جاز ان تكون علة لحكمين غير متنافيين وان كان الثاني امتنع اجتماعهما في اصل
لانا شرطنا اتحاده واجيب بان الحكمين غير متنافيين لذاتهما لجواز اجتماعهما في الاصل وانما
واحد لكن يستحيل اجتماعهما في الفرع لدليل منفصل فاذا بين القالب ان الوصف الحاصل في
الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الآخر كان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار الا انا بينا

ان الحكمين

ان الحكمين مجتمعان فيه وذلك يقتضي امتناع حصولهما معا في الفرع لقيام الدليل على ذلك وحصول
احدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح وهو ممتنع واعلم ان القلب معارضة الا ان المعارضة عبارة عن اقامة
دليل على نقيض دليل المدعى للمستدل والقلب كذلك الا انه يمتاز عن غيره من المعارضات بامرين احدهما
انه لا يمكن الزيادة في العلة بخلاف سائر المعارضات وثانيهما ان لا يمكن مع وجود العلة في الاصل
والفرع لان اصل المستدل واصل القالب واحد على ما عرفت وكلام منهما فعلى هذا الجواب
منع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تأثير العلة فيه اما بالنقض او بعدم التأثير او القول
بالموجب ان امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب ليس نقيض حكمه وان قدح فيه بالوجه قبل
القلب نقضا للحكم في القياس الذي تمسك المستدل لان قدح القالب اذا اقرها بالقلب التزم
اصل القياس من القلب ثم القالب اما ان يذكر القلب لاثبات مذهبه او لابطال مذهب الخصم اما
القادح فالاول مثل ان يستدل الحنفي على ان الصوم شرط صحة الاعتكاف فيقول لبث مخصوص
فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول القالب لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف
بعرفة فيقول القالب لبث مخصوص فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف بعرفة والحكم المذكوران
في القياس والقياس لا يتنافيان في الاصل يعني الوقوف بعرفة اذ قد اجتمع فيه انه ليس
قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم وهما متنافيان في الفرع اعني في الاعتكاف اذ قد دليل وهو
الاجماع على انه متى لم يكن قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم وهو يكونا للجمع بين كونه غير قربة
بنفسه ولا مشروطا بالصوم مخالف للاجماع المذكور وكلام القاضي والقالب قد يتضمن دليل تصحيح
مذهبه الا ان القاضي لما جعله في اشتراط الصوم بطريق الالتزام والقالب لما جعل المدعى
عدم الاشتراط صريحا والثاني قد يكون استدلال القالب على فساد مذهب خصمه صريحا وقد يكون
ضمنا اما ما يفهم الدليل على فساد لازم من لوازم مذهبه يوجب فساده فالاول ان يستدل الحنفي شرح
على وجوب مسح ربع الرأس بقوله ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه وهذان
الحكمان لا يتنافيان لذاتهما لانهما حصلا في الاصل المقيس عليه وهو غسل الوجه فانه لا يكتفى
فيه باقل الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما يتنافيان في الفرع اعني مسح الرأس لاتفاق الشافعي وابو حنيفة

على نوعين هما من الاقسام المحتملة والثالث مثل قول الحنفي في بيع الغائب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل
بالعوض كالنكاح فيقول القائل عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ويلزم من
فساد خيار الرؤية ومنع اجتماعهما في الفرع اعني البيع لان فساد خيار الرؤية ملزوم لفساده
بالاتفاق المذكور **قال** البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع واقسامه
ثلثة الاول ان يستنتج المستدل ما يتوهم انه محل النزاع او ملزومه كما اذا قال قتل بما يقتل غالبا
فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجبه فما ذكرته لكن عدم المنافاة لا يلزم منها وجوب
القصاص الثاني ان يستنتج ابطال مذهب الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل
اليه فيقول اقول بموجبه ولا يلزم المطلوب فانه لا يلزم من انتفاء مانع انتفاء جميع الموانع
ووجود جميع الشرائط والمقتضي الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى غير مشهورة مثل ما ثبت قربة
فشرطه النية كالصلوة ويهمل والوضوء قربة فيقول اقول بموجبه وامنع من ايجاب النية
في الوضوء **اقول** هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القول
بالموجب وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى تسليم ما اتخذه المستدل
حكما للدليل على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع ومهما توجه على هذا الوجه كان المستدل
منقطعا لظهور كون ما تمسك به من الدليل غير متعلق بمحل النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يذكر
المستدل دليلا يتوهم منه محل النزاع او امرا ملزوما والحال بخلافه كما لو قال الشافعي في
القاتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجب
ما ذكرت من الدليل وهو ان ذلك القتل لا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض لكن لا يلزم منه
مطلوبك وهو وجوب القصاص اذ عدم المنافي لوجوب القصاص ليس هو نفس وجوب القصاص
ولا ملزوما له لتوقفه على وجود المقتضي وارتفاع سائر الموانع وتحقق جميع الشرائط الثاني ان
يذكره دليلا يتوهم انه يبطل مذهب الخصم وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل ايضا التفاوت في
الوسيلة لا يمنع قصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت
وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل لكن لا يلزم من
ذلك

ذلك مدعاك وهو وجوب القصاص فانه يلزم من انتفاء مانعية التفاوت في الوسيلة من وجوب القصاص
انتفاء جميع الموانع منه ووجود جميع الشرائط التي يتوقف عليها وتحقق المقتضي له الثالث ان
يسكت المستدل عن صغرى دليله وينقضي على ما ذكره ولا يكون الصغرى مشهورة كما لو استدل
الشافعي على ايجاب النية في الوضوء بقوله كل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الصغرى
المقدرة وهو الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وامنع ما يوجب النية في الوضوء
فان وجوب النية فيما ثبت قربة غير ملزوم للمدعى وهو وجوب النية في الوضوء المتوقف على كونه
قربة وهو لم يصرح به ولو ذكره المستدل لم يكن للمعترض الا المنع وانما كان القول بالموجب
قادحا في العلية لان المدعى كون الوصف علة للحكم المتنازع فيه فاذا بقي عدم ذلك الحكم
مع تحقق الوصف فقد حصل النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وحوالة القول بالموجب
انه تبين لزوم محل النزاع المدلول دليله كما لو ساعد المعترض في الاول على وجود ما يقتضيه
وارتفاع ما ينافيه غير المذكور فانه تثبت الدليل كونه غير مناف لزم تحققه وكذا في الثاني
بان وافق المعترض على تحقق المقتضي وارتفاع سائر الموانع وتحقق الشرائط فان المستدل
اذا بين كون التفاوت في الوسيلة غير مانع منه لزم تحققه وفي الثالث ما لو حذف الصغرى
مقدمة الدليل امر شايع ودليل عبارة عن مجموعهما لا عن الكبرى وحدها فلا يسمع منه القول
بالموجب مع بقاء النزاع **قال** البحث الخامس الفرق وهو جعل تعين الاصل علة تعليل الحكم بعلتين
بيان جواز في المنصوصة دون المستنبطة والقول بعود الاحكام ولهذا الواحد من الحيث
بالاعتداء قتل الردة دون الزنى وبالحوالة على السابق او على المشترك او ان استقلال كل واحد
مشروط بانفراده ضعيف لان ابطال الحجة شئ واحد لتعدد جهتين يجب مجال احدهما
ويحرم بالمعرف والسابق يعني يعرض الاقتران والمشترك باطل لان كل واحد منهما مستقل
ثابت بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال له والاجماع على ان كل واحد علة مستقلة مطلقا من غير
شرط **اقول** سؤال الفرق عند المناظرين لا يخرج من المناقضة في الاصل والفرع الا انه
عند بعضهم من مجموع الامرين حتى لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا رده بعض الناس

ملونه جمعا بين اسئلة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنع علية الوصف كما
الاصل والذين قبلوه اختلفوا في انه سؤال واحد او سؤالات فان شرع ذهب الى الثاني
وجواز الجمع بينهما لانه ادل على الفرق ومن ذهب الى الاول لاتحاد المقصد منه وهو الفرق
ومعنى المعارضة في الاصل ابداء وصف فيه يصلح ان يكون علة للحكم مغايرة لما علل به المستدل اما
والربا بالطعم — مستقلا كمعارضة من علل تحريم الربا في الفضل بالطعم بالكيل او القوت فيه فان كلا منهما يصح ان يكون
علة للحكم او غير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان
بالجارح في الاصل ومعنى المعارضة في الفرع ابداء ما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع
المقدم — او لوجود مانع منه او بفوات شرط له ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او كون الوصف شرطا
على نحو طريق اثبات المستدل لكون الوصف الذي علل به الحكم علة له وانكر قوم ورجحوا انه جمع
وجود معنى في الاصل له مدخل في التأثير ولا وجود له في الفرع فرجع حاصله الى انتفاء علة
الاصل من الفرع وبه ينقطع الجمع بينهما وهو اعني سؤال الفرق مبني على عدم جواز تعليل الحكم
الواحد بعلتين فانه يتوجه على القائل بذلك بتقدير جعلها امارة جمعا تقدر علة للحكم الواحد
فلا يتوجه هذا سؤال الفرق فانه فسر بانه معارضة في الاصل لانه ما ابداه المعترض من الوصف
المناسب للحكم في الاصل المنتفي من الفرع لا ينافي تعليل الحكم بوصف آخر مناسب اشترك فيه الاصل
والفرع وكذا اذا فسرناه بالتفسير الثاني لان وجود المعنى الذي له مدخل في التأثير في الاصل
في الفرع لا ينافي كون الوصف منفكا عن ذلك المعنى الذي اشترك الاصل والفرع علة للحكم
لان عدم العلة انما يوجب عدم الحكم اذا كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسر بانه
معارضة في الفرع كما تقدم لم يتوقف على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظاهر ومنع
قوم من اجتماع علل الشرع على الحكم الواحد مع اتحاد المحل مطلقا كما تقدم واجابوا عن الوجوه
المقدم ذكرها باجوبة احدها المنع من اتحاد الاحكام بل هي متعددة اذ اباحة القتل بالردة
مغايرة لاباحة القتل بالزنا ولهذا لو اسلم المرتد الزاني سقط قتل الردة وبقي قتل الزنا
وثانيها المنع من اجتماعهما دفعة بل لا بد من حصول بعضها قبل بعض فحينئذ يكون المؤثر في الحكم السابق
فيها

فيها علله منه ولا يكون الآخر فيها اثر البتة وثالثها ان يجعل اشتراك تلك العلل في امر واحد يكون هو علة
ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل منها ورابعها ان يجعل شرط استقلال كل منها بالعلية بعدم اقترانها
بغيرها فاما اذا حصل الاقتران زال شرط الاستقلال بالعلية فالعلة هو ... وبقي كل منها جزء العلة واستضعف
للعلة هذه الاجوبة اما الاول فان ابطال الحيوة الشخصية امر واحد لا يتعقل فيه التعدد
وليس في الجهتين بحيث يكون مباحا باحدهما محرما بالاخرى فالزائل بالاسلام ليس الحل بل كونه معللا
بالردة فان قلت لم لا جاز ان يكون الفعل ذا جهتين يكون محرما باحدهما مباحا بالاخرى ولهذا
ونظائره كالصلوة في الدار المغصوبة وكما في القاتل من تغليظ وقت الصلوة فانه مباح
من حيث كونه ... ومحرم من حيث استلزامه الاخلال بالواجب فلم لا يكون القتل له جهتان يكون
لاجلهما مستحقا لنوعين من الاباحة قلت لا معنى لكون الشيء مباحا الا قول الشارع للمكلف لك
من هذا الفعل ولا اثم عليك فيه اصلا وهذا المعنى لا يتحقق الا مع انتفاء كل وجه يقتضي
قبحه والمنع منه وليس شرط الحرمة كون الشيء حراما من جميع جهاته اذ الظلم حرام مع انه
ونحو حركة مثلا وعدو وشرب ونحوه وكونه حركة لا مدخل له في ذلك وفيه نظر فان الذي
لم يخرج ان الفعل ذو جهتين احدهما تقتضي الاباحة والاخرى تقتضي الحرمة بل ادعى انه اشتمل
على جهتين يقتضي كل منهما اباحته وهو ظاهر فان اباحة قتل الزاني لسبب استلزامه ازعاج
الناس من التوثب على الفروج المحرمة واباحة قتل المرتد لسبب زجرها الناس عن الفعل المؤكد
الشرعية في الاستمرار على الاسلام واما الثاني فلا خلاف الفرض اذ المفروض وقوعهما او نحوهما
دفعة واحدة فمن سبق احدهما على الاخر ينافيه وكذا ذكر الغزالي لذلك مثلا وهو ما اذا
ارضعت ... الرجل زوجته ... دفعة واحدة بان اخذ لبنهما جميعا واوجر في حلقها فانه
يحرم في الزمان الواحد ... ارضعت دفعة واحدة وكل منهما سبب مستقل في التحريم
وحسنه ما لو ... فانه يحرم ... دفعة واحدة
واما الثالث فلانه خلاف الاجماع اذ الاجماع واقع على ان كلا من الاسباب علة مستقلة بخصوصية
الحكم المذكور والقول بعلية المشترك بينهما لا على سبيل الاستقلال ابطال له اذ كلا منهما علة

اقسامها ولا يمتنع لما مر من اجتماع العلل الكثيرة وهي كلها مشتركة واقسامها على الحكم الواحد واما الرابع
وهو جواز كون كل منهما علة بشرط عدم غيره فلان الاجماع واقع على تعليل الحكم بالواحد من هذه الاشياء
من غير اشتراط عدم غيره فالقول بالاشتراط المذكور مناف للاجماع فيكون باطلا وجوابه الفرق
على كل تقدير لا يخرج من جواب المعارضة في الاصل والفرع وسياتي في باب الاعتراضات قال الفصل الثاني
في شرائط الاركان وفيه مباحث الاول يشترط في الاصل ثبوت حكمه لان تعدية الفرع به فرع ثبوت الحكم في
ثبوته فيه وان يكون حكما شرعيا لان البحث في الشرعي لا العقلي وهو يعني ولا يلزم من جواز استناده حكم الاصل
الى العقل واستناد العلة ووجود العلة في الفرع الى السمع فيكون سمعيا وان لا يكون حكم الاصل
منسوخا والا لم يكن الجامع معتبرا وان لا يكون حكم الاصل ثبت بالقياس لان العلة ان اتحدت
فالمتوسط ضائع والا لزم التعليل بالمتنافيين بالنسبة الى الاصل البعيد والمتنازع وان لا يكون
دليل الاصل شاملا للفرع والا لزم الترجيح من غير مرجح وان يظهر تعليل حكم الاصل بالجامع اما
بالنص واما عند القائلين به مطلقا فيه وبالاستنباط لان رد الفرع اليه انما يصح من ذلك وان
لا يتاخر حكم الاصل عن حكم الفرع كالتيمم المتاخر عن الوضوء لانه شرع بعد الهجرة وان لا يكون معدولا
به عن سنن القياس كشهادة خزيمة وتقدير الحدود والكفارات ولا يعم في القياس وضرب
الدية على العاقلة وان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يتفق الخصمان خاصة على حكم الاصل
فان اختلفا في العلة فمركب الاصل وان اختلفا في وجودها في الاصل فمركب الوصف
نقول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فالاصل متفق عليه وانما اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة
والحنفي يقول العلة في منع قصاص المكاتب جهالة المستحق من السيد والوارث لا العبودية
فان صحت العلة بطل الحاق العبد والا منع الحكم في الاصل لانه انما يثبت بناء على هذه العلة فلا
ينفك من عدم العلة اذ منع الحكم في الاصل وكما نقول في ان تزوجت فلانة فهي طالق تعليق
فلا يصح قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي منع وجود التعليق في
الاصل فلا يتم القياس لانه لا ينفك من منع حكم الاصل او منع العلة اقول قد عرفت ان للقياس
اركانا اربعة وهي الاصل والفرع والعلة والحكم وان غايته ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع

فرعها

فشروط القياس ترجع الى شرائط هذه الاركان فمنها ما يعود الى الاصل وهي على قسمين احدهما
يتعلق بالحكم والثاني يتعلق بعلته اما الاول فاشار الى الاول ان يكون ذلك ثابتا في الاصل القياس
لان نسبة الفرع الى الاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان حكم الاصل ثابتا الثاني ان يكون حكما
شرعيا اذا كان القياس شرعيا واما عند الاشاعرة فظاهر لان حكم الاحكام الخمسة انما تعرف
بالسمع واما عند المعتزلة فلان الطريق لو كان عقليا لكان معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية
فكان القياس عقليا لا شرعيا واعترض فخر الدين بان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته
في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع فلو قدرت
المعرفة الاولى معرفة ثبوت الحكم في الاصل عقلية جاز ان يكون الباقيتان سمعيتين فتكون
معرفة ثبوت الحكم في الفرع مستفادا من مقدمة سمعية والمستفاد من السمعي سمعي فثبوت الحكم
في الفرع سمعي مع ان ثبوته في الاصل عقلي والى هذا اشار المصنف بقوله وهو يعني ولا يلزم الخ
الثالث ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف
الجامع وهو متوقف على كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يكن الحكم المترتب
عليه ثابتا لم يكن معتبرا وفيه نظر فان اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم
اولا الى قبل النسخ يكفي في صدق كونه معتبرا وفي صلاحية ترتب الحكم عليه قلنا ان نسخ
الاصل لا يستلزم نسخ الفرع ويكون نسخ الاصل تخصيصا الرابع ان لا يكون حكم الاصل
ثابتا بالقياس لان العلة الجامعة بين ذلك الاصل وفرعه ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين
اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول اولى لان الشهادة بالاعتبار انما حصلت دون الاصل الثاني
فتوسط الاصل الثاني يكون ضائعا وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت الربا في السفرجل انه
مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح على البر لعلة كونه مطعوما فان كانت العلة الجامعة
بين الاصلين غير العلة الجامعة بينه وبين اصله كما لو قال الشافعي يشترط فسخ النكاح بالجذام
في المراة عيب يفسخ به البيع في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على القرن والرتق
ثم لما منع حكم الاصل وهو كون القرن والرتق موجبين للفسخ في النكاح قاس على الجب

تقريب

الجب لجامع تقويتاً لاستمتاع فلا يصح القياس فيه لان الحكم في الفرع المتنازع اعني كون الجذام موجبا
لفسخ النكاح في هذا المثال انما يثبت بما ثبت به حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا كان الحكم اصله
ثابتا بعلة الفرع غير محققة فيه كتقريب الاستمتاع فيمتنع تعدية الحكم فيها لان غيرها لم يثبت
اعتبار الشارع له صريحا ان الحكم الثابت ثابت بغير العلة اتفاقا فلو ثبت الحكم به في الفرع مع عدم اشتما
كان اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار وقد تقدم بطلانه وايضا يلزم تعليل الحكم الواحد
اعني حكم الاصل القريب بالمتنافيين وهما العلة الجامعة بينه وبين اصله والعلة الجامعة بينه
وبين فرعه فان العلة الاولى تقتضي ان يكون معرفة لذلك الحكم او باعثة عليه مستقلة به لكونه
غير محتاجة الى امر آخر فيه كما انها مستقلة بالنسبة الى حكم اصله وذلك يمنع من كون العلة الثانية
اعني الجامعة بينه وبين فرعه علة للحكم وكون الثانية علة لذلك الحكم يوجب استفادة من العلة
الاولى واستناد الحكم الى غيرها والجمع بينهما ممتنع هذا اذا كان حكم الاصل معلولا من جهة المستدل
ممنوعا من جهة المعترض ولو انعكس كما لو قال الحنفي في مسئلة تعيين النية صوما اذا نوى النفل
اتى بما امر به فوجب ان يصح كما لو كان عليه فريضة الحج و نوى النفل فان الحكم الاصل مما لا يقول
به الحنفي بل الشافعي فلا يصح فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطاء
في الاصل لو هو العلة فيه دون الحكم اما لو قال المستدل هذا عندي علة الحكم في الاصل وهو
موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بتحقق الحكم فيه والا يلزم انتقاضه لتخلف الحكم عنه
من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم في الاصل فهو ايضا فاسد قال
الخصم يقول الحكم في الاصل عندي ثابت بناء على الوصف الخامس ان لا يكون دليل ثبوت
الحكم في الاصل متناولا لثبوته في الفرع والا لم يجعل احدهما بعينه اصلا والآخر فرعها
دون عكسه ترجيحا من غير مرجح وهو مح وفيه تطويل بلا طائل لكونه متناولا للفرع بالتعبير المشمول
للاصل كما لو دل على الاصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن والالتزام وح لا يكون قياسه عليه
ترجيحا من غير مرجح السادس ان يظهر تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد الفرع
اليه انما يكون بهذه الواسطة وطريق ذلك عندنا انما هو النص والاجماع والقائلين

بحجية القياس

بحجية القياس مطلقا فهو يعم النص والاجماع والاستنباط السابع ان لا يكون حكم الاصل متاخرا عن حكم فرعه
وذلك كقياسهم الوضوء على التيمم في وجوب النية فان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة وهو متاخر
عن ايجاب الوضوء كما قال الدين والحق ان يقال ان وجد على حكم الفرع دليل الا ان ذلك القياس لم
يجز تقدم الفرع على الاصل لانه قبل هذا لا يحصل اما ان يقال كان الحكم ثابتا من غير دليل وهو
تكليف بما لا يطاق او ما لا يكون ثابتا البتة فيكون ذلك كالنسخ ولو وجد ذلك فله دليل
آخر على ذلك الحكم جاز فان ترادف الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع وانا وجب فيه نقل
المنع من كونه بعده ذلك الحكم كالنسخ لان ايجاب النية في الوضوء مثلا بعد شرع التيمم انما يرفع عدم
وجوبها اولا وهو ليس حكما شرعيا بل عقليا فجاز اثباته بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه رفع
ثابتا شرعيا بدليل شرعي الثامن ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس ما لا يعقل معناه
اصلا فهو على ضربين احدهما ما يكون مستثنى من قاعدة عامة والثاني ما يكون مستبدا ابتداء
كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى من الشهادة والثاني كاعداد الر كعات
وتقدير النصب للزكوة ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى من
قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس عليه واما الثاني فان يكون قد شرع
ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عرف معناه كترخيص السفر في
للمسافر ولا كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة التاسع ان لا يكون القياس
قياسا مركبا اي لا يكون حكم الاصل متفقا عليه بين الفريقين خاصة بل يجب كونه متفقا
عليه بين الامة واعلم ان القياس المركب ما كان الحكم في اصله غير منصوص ولا مجمع عليه بين
الامة وهو قسمان احدهما مركب الاصل والثاني مركب الوصف فالاول ان يعين المستدل علة في الاصل
المذكور ويجمع بينه وبين فرعه بها فيعين المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت بها
دون الاولى وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة قتل الحر بالعبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب
فان عدم القصاص من المكاتب غير منصوص ولا مجمع بين الامة بل الخلاف واقع في وجوب
القصاص على قاتله وانما متفق عليه بين الشافعي وابي حنيفة فيقول الحنفي العلة الجهالة

المتفق على عدم جريان القصاص فيه انما هو حماية المستحق من السيد والورثة لا العبودية وحق ان سلمت
ذلك امتنعت التعدية الى الفرع لعدم العلة فيه وان ابطلت التفصيل بها امتنع الحكم في الاصل لانه
انما ثبت متعديا بهذه العلة وهي مدركة اثباته ولا محذور في نفي الحكم لانتفاء علته اذ لم يكن منه
حكم مع نص ولا اجماع وعلى كلا التقديرين يكون القياس ممتنعا لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع
او منع حكم الاصل وانما هذا القياس مركب لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل
فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل
فرع العلة وهي المثبتة له وانه لا طريق الى اثباته سواها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل
واما الثاني فهو مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل اولا
وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت فلانة فهي طالق تعليق
فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هذه التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي لا نسلم وجود التعليق في الاصل بل
هو تنجيز فان ثبت انه تعليق منعت الحكم في الاصل وهو بطلان طلاق من قال هذه التي اتزوجها طالق
وقلت بصحته كما في الفرع ولا محذور في ذلك على تقدير عدم النص واجماع الامة عليه ولا يتم القياس
لانه لا ينفك عن منع وجود العلة في الاصل او منع الحكم فيه وسمي هذا القياس مركب الوصف لانه
لاختلاف في الوصف الجامع قال المبحث الثاني في شرائط الفرع يجب ان يكون العلة مشاركة
لعلة الاصل فيما يقصد اما في عينها كالشدة في الخمر او في جنسها كالجناية في قصاص الاطراف
الاطراف المشتركة بين القتل والقطع وان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل اما في عينه كوجوب
القصاص في النفس المشترك بين المثقل والمحدد او في جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة قياسا على اثبات
ولاية المشترك هو جنس الولاية وان لا يكون منصوصا عليه اقول لما فرغ من ذكر شرائط حكم الاصل
وهو الفرع وهو ثلاثة الاول ان يكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل اما في عينها
كتعليل تحريم النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر واما في جنسها كتعليل وجوب
القصاص في الاطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل الثاني ان يكون حكم الفرع
مماثلا لحكم الاصل في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد

او في جنسه

او في جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات الولاية في مالها فان المشترك بينهما
جنس الولاية اذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس لان شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته بل لما يفضي
اليه من مصالح العباد ومع مماثلة حكم الفرع لحكم الاصل يعلم ان ما يحصل من المصلحة مثل الذي يحصل
من حكم الاصل ومع خلافه حكم الاصل لا يعلم ذلك ولان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة الثالث ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وذلك على قسمين
احدهما ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقا للحكم الذي اثبته القياس والثاني ان يكون مخالفا له
فالاول جائز عند الاكثرين وان ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز وعلى هذا لا يكون
عدمه شرطا على ان بعضهم منع منه لان معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وذلك يدل
على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وهو ضعيف لانه لم يتعرض في الخبر للقياس مع وجود
النص فكيف يدل على منعه منه وقال صاحب الاحكام لا يكون قياس المنصوص على المنصوص عليه
وليس هو هذا بالقياس عليه اولى من عكسه وفيه نظر لجواز ان يقال لنا الاولوية من الجانبين لكون الاصل
قطعيا او اقوى دلالة والفرع ظنيا او اضعف دلالة سلمنا عدم الاولوية لكن لا نسلم
عدم جواز القياس ولم لا يجوز قياس كل منهما على الاخر ويكون الغرض تأكيد الدلالة
او الترجيح عند وجود معارض كما في النصوص المتعددة على الحكم الواحد فانه لو حرم
بيع البر بالبر متفاضلا لكونه مطعوما وقال حرم بيع الشعير بالشعير متفاضلا لكونه كيليا
فان كان المخالف دالا على تحريم التفاضل في البر والشعير بالنص والقياس والثاني
وهو ان يكون النص دالا على خلافه لولا القياس فيمنعه الاكثر وجوزه قوم وقدم ذلك
في باب التخصيص ولم يذكر المصنف هذا الشرط في المختصر وشيخنا في الملخص المبحث الثالث
في شرائط العلة يشترط ان يكون بمعنى الباعث اي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع
من شرع الحكم وهذا لا يجب عندنا لان العلة عندنا المعرف وان يكون وصفا ضابطا
لحكمة ولا يجوز ان يكون حكمة مجردة لخفائها وعدم ضبطها وان لا يكون عدمية في الحكم الثبوتي
وهذا عندنا غير واجب والاقرب جواز التعليل بمحل الحكم في الاصل والقاصرة الاطلاع

على الحكمة ومنع القياس فلا يشترط تعريفها لحكم العلة وبخلاف ما اذا خرج عن حكم الاصل كتعليل الشارع الولاية
على الصغير الذي عرض له جنون بالجنون وان لا يرجع على الاصل بالابطال كتعليل وجوب عين
الشاة بدفع حاجة الفقير وان لا يخالف نصا خاصا او اجماعا خاصا ويجوز ان يكون حكما
شرعيا كالنجاسة في بطلان البيع وان يكون مركبة كالقتل العمد العدوان والعلة اعتباري
وان تكون اضافية كالابوة والبنوة لما فرغ من ذكر شرائط الاصل والفرع شرع في ذكر
شرائط العلة وهي امور الاول ان يكون العلة في الاصل بمعنى الباعث اي يكون مشتملا على حكمة
صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا معنى اشتمال العلة على الحكمة المذكورة لانه يجب
ان يكون معقولا للقياس اذ لا بد من تعريف العلة النص كالمشترك او موافقتها بالتفصيل وان
كان النص دل على تلك الحكمة في العلة فلا يصح ان يكون العلة وصفا طرديا لا حكمة فيه [illegible]
بمجرده لانه لا فائدة في الامارة الا تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالخطاب الدال عليه لا بالعلة
المستنبطة منه ولان علة حكم الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة عنه فلو كان معرفا له لجاء الدور
وفيه نظر اما الاول فلانه لا يلزم من انتفاء تعريف العلة بمعنى الامارة الحكم في الاصل انتفاء
تعريفها الحكم مطلقا لجواز كونها معرفة له في الفرع وكذا الثاني لان العلة متفرعة عن الحكم
في الاصل وهو متفرع عنها في الفرع فلا دور الثاني ان يكون وصفا ضابطا لحكمة المقصودة من شرع
الحكم كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وان الحكمة الزجر والمراد بالحكمة عند
الفقهاء تحصيل المصلحة او دفع المفسدة وهل يجوز التعليل بنفس الحكمة المجردة
عن الوصف الضابط لها قال الاكثرون لا لاختلافها واضطرابها واختلافها باختلاف
الاشخاص والصور والاوقات والاحوال فيعسر معرفة ما هو مناط الحكم منها والوقوف عليه
الا بعد مشقة وعسر وذلك على خلاف المألوف من عادة الشرع من رد الناس الى المظان
الظاهرة الجلية الواضحة دفعا للحرج والعسر والمشقة كما يعلم ان الشارع انما رخص القصر
في السفر رفعا للمشقة المضبوطة بوصف السفر المنضبط بالمسافة المعينة الى مقصد معين
ولم يعلقها بنفس المشقة وان حصل زيادة مشقة على مشقة المسافر الذي يقطع في اليوم
بربع فرسخ

بربع فرسخ لما كان ذلك مما يختلف ويضطرب وجوزه الاقلون لان الحكمة علة العلة فلو لم
يجز التعليل بها لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها وفصل آخرون فقالوا ان كانت الحكمة
ظاهرة منضبطة مميزة عن الاختلاف والاضطراب جاز التعليل بها والا فلا وهو مختار
صاحب الاحكام الثالث ان لا يكون الوصف عدميا اذا كان الحكم وجوديا لان العلية صفة وجودية
بدليل انها نقيض اللاعلية العدمي لحملها على المعدوم ونقيض العدمي وجودي وفيه نظر
فان نقيض العدمي قد يكون عدميا كما في الامتناع والامكان كما ان نقيض الموجود قد يكون
موجودا كالانسان واللاانسان لانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف العدمي علة مطلقا لا للحكم
الوجودي ولا للعدمي ثم منع كونه علة للوجودي والحق انه لا يشترط في العلة ان تكون وجودية
مطلقا فان كثيرا من المقدمات يكون باعثا على بعض الافعال اذ الترك بعدم امتثال العبد من جملة
يكون باعثا على مؤاخذته وذلك امر لا ريب فيه الرابع اختلفوا في تعليل الحكم بمحل الحكم [illegible]
المحل الخاص بكونه [illegible] قوم ومنعه آخرون وفصل الامام الرازي في المحصول فجوزه في القاصرة
ومنعه في المتعدية سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يقول
الشارع حرمت الربا لكونه برا او كون البر مناسبا لحرمة الربا فان قلت لو كان المحل علة الحكم لكان الشيء
الواحد قابلا وفاعلا وهو محال لان نسبة القابل نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب
والشيء الواحد لا يكون نسبته الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب معا قلت لا نم لزوم ما ذكرتم
من كون القابل فاعلا لان العلة ليست بمعنى الفاعل المؤثر بل بمعنى المعرف او الباعث ولو سلم
كونها بمعنى المؤثر لكن لا نم ان الحكم حال في المحل حقيقة بل هو متعلق به لانه عبارة عن خطاب الشرع
وتسميته محلا مجاز سلمنا اللزوم لكن لا نم استحالة اللازم واجتماع النسبتين المتقابلتين
للشيء الواحد الى الشيء انما يكون محالا مع اتحاد الجهة اما مع تغايرها فلا ولا ريب في مغايرة
جهة القبول لجهة التأثير واما الثاني فهو استحالة كون العلة المتعدية محلا للحكم فلان العلة
المتعدية هي التي توجد في غير محل النص وخصوصية ذلك المحل يستحيل وجودها
في غيره فاستحال كون الشيء فرعا واما المانعون من التعليل فاحتجوا بان الفائدة في التعليل

ان هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي وهي مفقودة هنا لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص
ولان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه فلو ثبت به تقوم فلا تكون معرفة له ولا اثر لها في الفرع
لاستحالة تحققها فيه والجواب المنع من انحصار الفائدة في معرفة الحكم كيف وهنا فوائد منها كون
مطابقة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة فان ذلك انقياد النفوس له بخلاف التعبد الصرف فيكون
اقضى الى حصول مقصود الشارع وكالامتناع من القياس على ذلك الاصل بسبب العلم بامتناع حصول خصوصية
التي هي عليه حاصلة في الفرع فان قلت يكفي في الامتناع من القياس عدم العلة المتعدية فلا حاجة في
ذلك الى تحقق العلة القاصرة قلت يجوز وجود وصف مناسب للحكم متعد فلو لم يعلل بالمحل الحق
الوصف المتعدي لبيان المعارض فيثبت الحكم في الفرع ولانه فائدة اعظم العلم بالشيء بعد الجهل به
وان قد اتضح جواز كون المحل علة للحكم بطل اشتراط كون العلة متعدية وجاز التعليل بالقاصرة اعني الوصف
الذي لا يوجد في غير الاصل كما منع ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله البصري من التعليل بالعلة
القاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان يقول الشارع حرمت الشيء الفلاني في
موصوف لعلة كذا ويكون ذلك الوصف من خواص الموصوف لمطلقه وكذا لا امتناع في مناسبة
وصف مختص بمحل لحكم مختص متعلق به فيغلب على الظن كونه علة والعلم بذلك ضروري احتج المجوزون
بان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها على صحة التعدية لزم الدور واجيب
بان صحة تعليل الوصف ليس موقوفا على كونه علة في الفرع بل على وجوده في الفرع ووجوده
في الفرع ليس موقوفا على صحة التعليل فيه فلا دور والحاصل من هذا ان معنى اشتراط التعدية في
التعليل هو كون الوصف علة واكثر الاصوليين على منع تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك
الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على ولده الصغير الذي عرض له الجنون بكونه مجنونا فان الولاية
ثابتة له قبل ثبوت الجنون قالوا لان علة الاصل اما بمعنى الباعث والمعرف او المؤثر فان كان الاول
لزم اثبات الحكم لا لباعث اصلا او بباعث غير العلة المتاخرة عنه لاستحالة تحقق الحكم بباعث تحقق
له مع الحكم فلا يكون الباعث المتاخرة باعثا لاستحالة تحصيل الحاصل والثاني باطل لما عرفت
من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكن فائدة الامارة تعريف الحكم والحكم معلوم قبل حصول

العلة

العلة فيكون هو الامارة المعرف وهو محال والثالث ايضا لاستحالة تاثير المتاخر في المتقدم السادس يجب كون
العلة المستنبطة من الحكم والمعلل بها مما لا يرجع الى الحكم الذي استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب
الشاة في باب الزكاة بدفع حاجة الفقراء لما فيه من نفي وجوب الشاة لتحقق دفع حاجتهم بقيمتها وان
ارتفاع الاصل المستنبطة منه يوجب بطلان العلة المستنبطة منه توقف عليها من جهة اعتبار الشارع
يشترط في العلة ان لا تكون مخالفة للنص الخاص والاجماع الخاص وهذا مما وقع الاتفاق على اشتراطه
وهل يجوز ان تكون العلة حكما شرعيا قال الاكثرون نعم ونفاه الاقل اما الاولون فقالوا لانه قد يدور
الحكم مع حكم شرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بالظن واجب كما نعلل تحريم بيع كثير من الاعيان
النجاسة التي اسمها واما الاخرون فقد احتجوا بان الحكم الشرعي عند تعليل بعضه على الحكم الشرعي معلولا
فلا يعلل نفيه القائل انه تخلف الحكم عنه وهو نقض والاصل عدمه وان كان متاخرا فلا يصح العلة
لما بيناه من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف المتاخر وان يكون مقارنا وليس جعل العلة الاخر اولى من
العكس ولانه يحتمل ان يكون هو العلة وان يكون غير العلة فهو على تقدير فقد لا يكون علة وعلى تقدير
واحد يكون علة والعرف في الشرع انما هو لغاية عدم العلية اغلب على الظن من ثبوتها وكلما غلب على
الظن عدم كونه علة امتنع جعله علة واجيب بانا لا نريد بالعلة المؤثر بل المعرف والمنافي حصول معرف
المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود الصانع تقدم وجوب التقدم ولا نقض فان الحكم الشرعي الذي
لا لم يجعل الشارع اياه علة بتقدير الحكم الاخر كما في تعليل تحريم الخمر بالشدة فانها كانت متحققة
قبل تحريم الخمر وبذلك لا يمتنع كونها علة بالمعنى على انهما باعتبار الشارع مقارنة للحكم ولم
يستلزم تخلف التحريم عنها بعدها ونجوز المقارنة ونمنع عدم الاولوية لانا نفرض الكلام فيما
لو كان احد الحكمين مناسبا للآخر دون عكسه الثامن يجوز كون العلة مركبة من وصفين وصورته
كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وهو منع اكثر الاصوليين وعلى اشتراطها
في العلة تنصيص الشارع وكان من الجائز ان ينص على التعليل بالمركب من امرين او اكثر بحيث لا يكون الحكم
مستندا الى بعض تلك الامور لا جرم جوزنا ان يكون مركبا واما المجوز وقد قال بالاستنباط
قال لانه يمكن ان يقترن بالهيئة الاجتماعية على الحكم الشرعي اما المناسبة او الشبه او السبر

او الدورات او غير ذلك فوجب العلم بوجوب العمل بالظن في امثال ذلك واما المانعون فقد احتجوا بان كون الشيء علة صفة لذلك الشيء وعلية صفة الشيء زائدة عليه سواء حصلت له لذاته او لا فان الاول مع امكان تصور الوصف بكونه علة وتصور حصول الغير عليه ما لا يقول هو علة كالعلة فان حصلت تمام ماهيتها علة اذ لا معنى لكون الشيء علة الا حصول صفة العلية له وهو مح لامتناع حصول الصفة الواحدة بالشخص في المحال المتعددة والتحصيلة لا حلولها في جزء من العلة لزم انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث وهكذا وذلك غير معقول وان حصلت في جزء واحد كان هو العلة الحقيقية والباقي خارج عنه وهو لمح واجيب عنه بان صفة العلية امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل وزيادتها على الموصوف انما هو في الذهن لا في الخارج ولا نسلم كون المجموع عليه فيما تنازع بالحكم عنه وربما لما اشتمل عليه من العلة وليس ذلك حين يصح ان يقال اما ان يحصل في جزء او في بعضها لان تلك الصفة او بعضها سلمنا لكن يمنع حصر الجواز فيها اما المجموع من حيث هو مجموع سلمنا لكن ذلك منقوض الشيء يعني الوجود او نفيها واما التعليل بالامور الاضافية عدمية وهو الحق لان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل وكان حلولها فيه اضافة تعرض لها الى المحل وتلك الاضافة تكون ايضا تكون وجودية لان مسمى الاضافة حاصل فيها وهي وجودية وهي قائمة بالمحل لما اضافة اخرى ويتسلسل واذا ثبت ان مسمى الاضافة عدمي امتنع ان يكون شيء من الاضافات وجوديا لان الاضافة المخصوصة مركبة من الاضافة المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت وجودية لكان الوجود اما مسمى الاضافة او قيد الخصوصية والاول ممنوع والثاني باطل ايضا لان خصوصية الاضافة صفة لها فلو كانت وجودية لزم قيام الوجود بالعدمي وانه مح ولمعترض ان يقول لا يلزم من كون مطلق الاضافة وجوديا ان يكون انواعه وجودية لجواز ان يكون الخصوصية عدمية وفيه نظر فان المطلق لا وجود له الا في افراده فاذا كانت عدمية امتنع كون المطلق وجوديا ولان الفصل علة للحصة فاذا كان موجودا استحال ان تكون عدمية

المبحث الرابع في انه شرط لا يشترط فيها ان يكون شرعيا عند جماعة والاكثرون عليه في الاحكام العقلية والحق خلافه لانه يفيد الظن لو كانت حجة وهل يثبت في اللغات اكثر الحنفية والاشاعرة والحنفية وجمع

من شرح

من شرح قال ابن جني هذا مذهب اكثر الادباء كابي علي والمازني لان الخمر انما يصدق الخمر لا يسمى خمرا ومع حصول الشدة يسمى فيغلب على الظن ان العلة هي الشدة وهي ثابتة في النبيذ ولا دلالة على مرفوع وكذا غيره من الكلام لمذهب النحو واللغة فيقاس ما لم يحكه اهل اللغة لو نقلوا عنه لم يجز فلا يجوز القياس لو قال المعتض انما لسواده ثم نقلوا فقيسوا عليه ولان القياس مبني على التعليل المتوقف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم والمسمى والجواب المنع من عدم القياس فان اكثر علم النحو والاشتقاق والتصريف مبني عليه والعتق يفتقر الى التنصيص عليه فان نصت العلة المعرفة لم يجب مناسبة والجواب انه لا يجري القياس في الاسباب لانا لو وجدنا الواطي في الحد القياس على الزنا فان كان لاجامع بطل القياس وان كان لجامع هو المقتضي للحد لم يجز جعل خصوصية من الاصل والفرع موجبا لامتناع الاستناد الى المشترك والى الخصوصيات لبقي الخصم فيبطل القياس ولا يجوز اثبات الحكم العقلي بقياس العلة لان انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع ولا يجوز تأخير العلة عنه ويجوز بقياس الدلالة لجواز الاستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر هذا في النفي الاصلي اما اذا كان الحكم عدميا فانه يجوز اثباته بهما وجوز الشافعي القياس في المقدرات والكفارات والحدود والرخص ومنعه الحنفية مع انهم حكموا في شهود الزنا بوجوب رجم المشهود عليه استحسانا وقاسوا في الكفارة الافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد ناسيا على عمدا وقاسوا في المقدرات لا فرق بين الدلو الكبير وقدروا الرخص مع ان سائر النجاسات بالحجر قياسا على الاستنجاء لما بين ان تعليل الحكم شرع في ذكر ما هو قسمان احدهما مختلف فيه والاخر متفق عليه اما المختلف فيه فامور الاول ان يكون شرعيا وهو منصب جماعة واختاره صاحب الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي والاكثرون لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس في الاحكام العقلية واللغوية اما الاول فاختاره اكثر المتكلمين وهو نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد قالوا فلابد من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقول الاشاعرة اذا كانت علة كون الشاهد عالما العلم وجب ان يكون الغائب كذلك واما الجمع بالحد

عدالها لم شاهد امرانّ العلم فيجب طرده في الغايب واما الجمع بالشرط فكقولهم العالم مشروط بالحياة شاهدا فكذا غايبا واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاحكام يدلان على الارادة والعلم شاهدا فكذا غايبا وفي هذا الكلام نظر فان العلم الذي هو العلة في المثال الاول ليس جامعا بل هو الحكم الثابت في الفرع والجامع هو المعلول وهو العالمية والصواب ان يقال في مثاله انه تم موجود فيكون مرئيا كما في الشاهد فان الجمع فيهما بالموجود وهو علة الرؤية عندهم وكذا المثال الثاني فان الحرفيه ليس جامعا الحد والمحدود وهو المتكلم صدقه في الغايب وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه هو العلم وهو المشروط لا الحياة التي هي الشرط لان تقريره هكذا الله تعالى عالم فيكون حيا كما في الشاهد فان الحياة التي هي شرط الادراك هي الجامع هنا واما الرابع فمثال صحيح لان الجامع هو التخصيص والاحكام وهو الدليل على اثبات الحكم المطلق الثابت في الفرع وهو الارادة والعلم واعلم ان مبنى القياس على مقدمتين احدهما ان الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة في الفرع ويلزم من هاتين المقدمتين ثبوت الحكم في الفرع لان تاثير ذلك المعنى عن العلة في ذلك الحكم اما ان تعتبر كونها حاصلة في الصورة الاولى اعني الاصل او كونه ليس حاصلا في الصورة الثانية اعني الفرع اولا فان كان الاول لم يكن المعنى تمام العلة بل جزئها لان المراد من تمام العلة ما يستجمع كل ما لابد منه في المؤثرية وهو خلاف المقدر وان كان الثاني لم يتحقق الحكم في الصورة الثانية والا لزم الترجيح من غير مرجح ثم تحصيل العلم بهاتين المقدمتين عسر جدا لان الوصف الحاصل في الاصل لابد وان يكون مغايرا للوصف القطعي الحاصل في الفرع ولو بتعينه وح يمكن ان يكون المتعين جزء العلة وهو مفقود في الفرع ولا يتم القياس ولو كانا ظنيين او احدهما ظنيا كان ثبوت الحكم في الفرع ظنيا واختار المصنف فيه انه لا يجري في الاحكام العقلية لان هذا القياس على تقدير كونه حجة انما يفيد الظن وهو لا يجدي نفعا في الامور العقلية وهذا حق اذا كان المقصود من الامور العقلية المعارف العالية والمطالب اليقينية لما تقدم من انحصار القطع بالمقدمتين اللتين مبنى القياس عليهما متعسر بل متعذر وهو يجري القياس في اللغة اكثر وعليه جمهور الحنفية واكثر الشافعية وقال

القاضي

القاضي ابو بكر وابن سريج منهم وكثير من ائمة الفقهاء واختاره ابن جني وحكى انه مذهب اكثر الادباء كابي علي الفارسي والمازني واحتجوا على ذلك بوجهين الاول انا رأينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة لعدم الشدة فيه واذا حصلت سمي خمرا فاذا زالت زال ذلك الاسم علمنا بالظن ان علة تسميته خمرا تلك الشدة المدورة فاذا رأينا تلك الشدة حاصلة في النبيذ حصل ظن ان علة تسميته خمرا موجود فيه ويلزم من ذلك حصول ظن تسميته خمرا واذا دل النص على ان الخمر مطلقا حرام علمنا بالظن ان النبيذ حرام والظن في امثال ذلك حجة الثاني ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذا باقي انواع الاعراب ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم ما نصوا بعض الفاعلين بالرفع واستمروا على ذلك علمنا انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين الاول ان اهل اللغة لو جوزوا الاثبات بالقياس لم يقع خلاف كما لو قال ما اعتقت عبيدي سوى العتق فاما السواد وقرر اقيسوا عليه فان الحكم يعتق باقي عبيده فكيف نحكم بجوازه اذا لم ينقل عنهم النص فيه الثاني ان القياس الحجة انما هو تعليل الحكم في الاصل بالوصف المتوقف على المناسبة وهي مفقودة في الاسم ومسماه فانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وشيء من المسميات اصلا والجواب عن الاول ان اهل اللغة قد استعملوا القياس فيها وكتب الادب والنحو والتصريف والاشتقاق وذلك منقول عنهم بالتواتر ولهذا ذهبت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فان العلماء من الامة لم يزالوا في تفسير الكتاب العزيز والاحاديث النبوية لا يمكن الا مع استعمالها وهذا الاجماع منقول عنهم بالتواتر ونقل عنهم جواز القياس على تقرير النص عليه والمثال المذكور غير مطابق لان العتق امر شرعي وهو متوقف على حصول سبب من الشارع وهو الانشاء المخصوص من المالك وجعل المالك السواد علة للعتق لا يوجب صيرورته لذلك وعن الثاني ان المناسبة انما تعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث والداعي اما اذا كانت بمعنى المعرف كجعل الدلوك علة لوجوب الصلوة فلا واما القياس في الاسماء المشهورة فمرجحا ثم وهو مذهب الحنفية وعن الشافعي انه قاس اللواط على الزنا في ايجاب الحد لجمع

الجامع بين اللواط مثلا اما ان يشارك الزنا في وصف يكون علة للحكم او لا فان كان الاول لم يكن
الزنا ولا اللواط سببا للحد لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناده
الى خصوصية كل منهما وان كان الثاني بطل القياس لانه شرط لوجود الجامع وهو مفقود هنا
ولان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب يرفع ذلك بخلاف القياس في الاحكام
فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع لا يقال الجامع هو
القدر المشترك بين الاصل والفرع ليس الحكم [illegible] في علية وصف كل منهما كالزنا واللواط
وهذا المثال واما الحكمة فانما تحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لان ما يصلح لعلية العلة يكون
صالحا لعلية الحكم فلا حاجة الى الواسطة واختلفوا في الحكم العدمي كعدم وجوب الوتر مثلا فلا يصح
اثباته بالقياس لانه لا يعد اتفاقهم على ان استصحاب الحكم العقلي كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس
الدلالة لا قياس العلة اما الاول فهو الاستدلال لعدم امارة الشيء وخواصه اللازمة لوجوده
على عدمه واما الثاني فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف متجدد ولان
علل الشرع انما هي بمعنى المعرف ويجوز تاخر الدلالة عن المدلول كالعالم مع الباري تعالى والمتجدد في
العدم الاصلي اما الاعدام المتجددة كعدم وجوب الصدقة لما [illegible] ثبوته فهو حكم
شرعي متجدد فجاز اثباته بكل من قياس الدلالة وقياس العلة واما القياس في المقدرات والكفارات
والحدود والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على عموم الدلالة السابقة على كون القياس حجة
ومنعه ابو حنيفة واصحابه واحتجوا على ذلك بان القياس انما يكون في الاحكام المعقولة المعنى
بحيث يتوصل بوجودها على تلك الاحكام في غير موارد النص على تحققها فيها وهذا مستبعد
في المقدرات كلها كنصب الزكوة واعداد الركعات ومواقيت الصلوة فان عقول البشر لا تهتدي
الى ادراك الحكمة فيها فليمتنع القياس فيها واما الكفارات فانها على خلاف الاصل المستند الى
قوله ص لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولان الشارع اوجب قطع اليد في السرقة ولم
يوجبها في سرقة القدر مع [illegible] القطع واوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا وزورا
ولم يوجبها في الردة مع انها اشد [illegible] لم يوجب الكفارة فيما هو اولى [illegible] القياس

فيه

فيه اما الحدود فلان القياس فيها انما هو الظن ويجري بخلاف شبهة تعين الحدود بها لقوله ص ادرؤوا
الحدود بالشبهات واما الرخص فانما هي فرع [illegible] فلا يتعدى مواضعها وفيه نظر لان كون الكفارة على خلاف
الاصل لا يستلزم عدم اثباتها بالقياس كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ونمنع من كون خلاف الظن
شبهة يدرء بها الحد والا لما ثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار والشهادة [illegible] وهو باطل
اتفاقا ونمنع كون المقدرات غير معقولة المعنى ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس فيها ليس
لنفسها بل لعدم تعقل معناها وهذا امر مشترك في كل حكم ونحن انما نقول بجواز القياس فيها
على تقدير تعقل معناها وانتفاء العقل الى الحكمة فيها وكون الرخص منحا من الله تعالى لا يوجب
عدم تعديهما ثم ان الشافعي بين مناقضتهم انفسهم فقالوا اما الحدود فقد كثرت اقيستهم فيها
حتى تعدوا بها الى الاستحسان في شهود الزنا وانهم زعموا ان الرجم يجب على المشهود عليه
استحسانا مع انه على خلاف مقتضى العقل والعمل فيه بما يوافق العقل اولى واما في الكفارات
فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عمدا مع تقييد النص
بالعمد حيث قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما المقدرات فقد قاسوا
في الدلو والبئر فقالوا انه نزح عشرون للفارة والعصفور مثل ذلك وقاسوا التقدير بتقديرهم
فقالوا في الدجاجة اربعون لانها ضعف الفارة وجعلوا الدلو التي ينزح بها ما يسع صاعا او قفيزا
باجزاء نزح ولو واحدة اذا كانت عظيمة تسع [illegible] دلوا من دلائهم بالقياس في التقدير
والى هذا اشار المصنف بقوله كالمقدرات في دلو البئر وفي بعض النسخ كما في الدلو والبئر ومعناه
انهم قاسوا الدلو المذكورة اعني العظيمة على العشرين من الدلاء الصغيرة والبئر [illegible] نزح ما بها
لعدم [illegible] على البئر الغزيرة الماء [illegible] مائتان [illegible] دلوا فقالوا انها
تطهر بنزح [illegible] ذلك القول لان الغالب [illegible] لا يزيد على ذلك واما الرخص فانهم قاسوا
الافطار والاستنجاء [illegible] وقد قاسوا [illegible] كانت ومعناه
وقاسوا العاصي بسفره على غيره بالرخص مع ان الرخص اعانة والمعصية لا تناسب الاعانة
الفصل الخامس في بقايا مباحث القياس وهو ثلاثة الاول القياس [illegible] وهو

ما قطع فيه بنفي الفارق اما مع التنصيص على العلة او بدونه كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند
العتق في العلم بانتفاء نظر الشارع اليه ومنه خفي وهو ما عداه كفرع من الاقسام وايضا من القياس
قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة وقياس دلالة وهو ما صرح فيه بالجامع الا انه ليس الباعث بل ملزومه
وقياس في معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بل جمع بنفي الفارق. القياس ينقسم الى
جلي وخفي فالجلي ما كان الفارق بين اصل وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت
العلة الجامعة بينهما منصوصة كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف بهما بعلة كف الاذى
عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا
الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع اليه في العتق خاصة واما
الخفي فهو ما يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مظنونا كقياس القتل بالمثقل
على القتل بالمحدد وما جرى مجراه وايضا القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى
قياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع وكان علة باعثة على الحكم في الاصل
كالجمع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول بواسطة الشدة المطربة ونحوه وسمي قياس العلة
للتصريح فيه بالعلة والثاني وهو المسمى بقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع وان لم يكن ذلك
الجامع نفس الباعث على الحكم بل ملزومه كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملزومة
للشدة المطربة التي هي الباعث على الحكم او بلوازمها كالجمع وسمي بقياس الدلالة للتصريح فيه بما له
دلالة على العلة وكالجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل استدلالا به
على الموجب الاخر كما في الجمع بين قطع الجماعة اليد الواحدة وقتلهم الشخص الواحد في وجوب
علیهم صح القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية الذي يقصد برابطها واما الثالث وهو القياس
في معنى الاصل فما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم
النصيب المشترك على المعتق بتوسط نفي الفارق بينهما وسمي بذلك لانه لما انتفى الفارق
بينهما صار الفرع في معنى الاصل. الثاني لا يجري القياس في جميع الاحكام لان فيها
ما لا يعقل معناه ولان الاصل لابد وان يكون منصوصا والا لكان فرعا وقد تقدم بطلانه

ويجوز التعبد

٢٣٥

ويجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع اما عقلا فظاهر لانا نمنع القياس واما عند الخصم فلانه يمكن ان ينص
جملة صح على جميع الاحكام ويدخل التفاصيل فيها ولا يجري القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض
واكثره ولا فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي مكة صلحا او قتالا. القياس لا يجري في كل الاحكام
مستثنى ظ الشرعية لان فيها ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وكاعداد
الركعات وتقدير نصب الزكوة ولان القياس لا بد فيه من اصل منصوص على حكمه والا لكان
فرعا على اصل آخر وقد تقدم بطلانه في بيان شرائط الاصل وحينئذ لا يمكن اثبات احكام الاصل
المقيس عليها بالقياس ويجوز ان يتعبد الله تعالى بالنص على الاحكام الشرعية كلها اما عندنا فلانه
واقع لبطلان العمل بالقياس وكل حكم شرعي فعليه نص من الشارع اما تفصيلا او اجمالا
كالبيع مثلا فان النص عليه بقوله تعالى واحل الله البيع يستلزم الحل لكل بيع واما على راي
القائسين فلان التنصيص على جملة الاحكام الشرعية بامور كلية ممكن وهو ظاهر وبتقدير وقوعه
فعلم ويدخل تفاصيل الاحكام في تلك الجملة وذهب قوم الى جواز القياس في جميع الاحكام
حد صح الشرعية لانها من جنس واحد لشمول الحكم الشرعي لها وقد صح في بعضها الثبوت بالقياس فيصح
في الباقي وذلك لان الجائز على احد المتماثلين جائز على الباقي وهو غلط لمنع التماثل لانهما قد تكون
متضادة واشتراكها في كونها احكاما لا يوجب تماثلها كاشتراك السواد والبياض في اللونية
ومنع ابو اسحق الشيرازي القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واكثر
النفاس والحمل لعدم العلم باسبابها وعدم ظنها فيجب المصير فيها الى قول الشارع ولا يجري
القياس فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي مكة صلحا او عنوة وكقرانه وافراده في الحج
فان شرطه تعلق الشرع بها فلا يجري الا فيما بالعمل. الثالث منها
نوع من القياس يسمى قياس الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل
لانه لو ثبت في الفرع لثبت لعلة كالمناسبة والاقتران وهي موجودة في الاصل من دون
الحكم وهو نوع من التلازم ويقرب منه قياس العكس كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف
لم يكن شرطا بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف لم تكن شرطا

لتحقق الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر بالمطلق في الفرع كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل
كون الصلوة ليست شرطا له فالحكم في الفرع خلاف حكم الاصل وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال
بالقياس الشرطي وانما يتأخر عنه صورة القياس فيقول لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف لم يصر شرطا
بالنذر ثم يستثني النقيض للنقيض ويستدل على اثبات الملازمة بين المقدم والتالي بالقياس
فيقول ما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة   هذا النوع من القياس يستعمله
المناظرون ويسمى قياس الاصل على الفرع وبيانه ان يقال لو ثبت الحكم الفلاني في الفرع لثبت في الاصل لانه
لو ثبت في الفرع لكان ثبوته معللا بالمعنى الفلاني لمناسبته لذلك الحكم او اقترانه به وذلك المعنى حاصل
في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه وما لم يثبت هذا الحكم في الاصل لم يثبت في الفرع وهو نوع من التلازم لانه
عبارة عن قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة واستثناء نقيض تاليها وينتج نقيض مقدمها
وانما سمي هذا قياس الاصل على الفرع لان الحكم يثبت للفرع اولا معللا بتلك العلة المتحققة في
الاصل ثم يتوسل بذلك الى وجوب تحقق الحكم في الاصل ولا يثبت عليه الحكم المعين للفرع اولا ويتوسل بثبوتها
بعد ذلك في الاصل بناء على زعمه ويقرب من هذا قياس العكس وهو عبارة عن اثبات نقيض
حكم الاصل للفرع لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن
شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم تصر شرطا له
بالنذر وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي وانما يتأخر عنه صورة
القياس فهو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية متصلة استثني نقيض تاليها لانتاج نقيض
مقدمها كانه قيل لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر ثم بين صدق الشرطية وهو لزوم
التالي للمقدم بالقياس على الصلوة بان يقول ما لا يكون شرطا للشيء في نفس الامر لا يكون
شرطا بالنذر كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم تكن شرطا له بالنذر
وقد تقدم ذلك ويخرج من الاول انه لا يشترط في التركيب كل منهما من متصلة موجبة استثني
نقيض تاليها لانتاج نقيض مقدمها والعلة في عدم كونه شرطا في نفس الامر كونه ليس بشرط
له بالنذر ووصف العلة موجودة في الصلوة تحقيقا وفي الصوم تقديرا   المقصد العاشر

له فقد شرط له بالنذر اتفاقا فكذا شرط له بالنذر اتفاقا فيكون شرطا له في نفس الامر

في التعادل

في التعادل والترجيح وفيه مباحث الاول في التعادل الامارتان ان تعادلتا في حكم واحد وتنافى في
الفعلان جاز كتوجه المصلي الى جهتين غلب على ظنه انهما جهتا القبلة فالحكم وهو الوجوب واحد
ويتخير المجتهد وان اتحد الفعل وتنافى الحكم كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة
على وجوبه او جوازه فمنع منه قوم شرعا وان جاز عقلا لنا الجواز فلا يمتنع اخبار العدلين عن
شيئين ولنا عدم الوقوع فلان العمل بها يقتضي وجوب الفعل وتحريمه على ما تقف ولعدم تركهما
يقتضي العبث بوضعهما اذ وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث والعمل باحدهما دون الاخرى
ترجيح بغير مرجح وجوزه قوم وهو الاقرب فالحكم هنا التخيير بينهما ولا يلزم من التخيير بين امارة
الوجوب والاباحة الاباحة لان المجتهد ان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه وان اخذ بامارة الوجوب
ثبت في حقه كالمسافر اذ تحقق في حقه التخيير بين القصر والاتمام فان صلى بنية القصر سقط
عنه وجوب الركعتين وان صلى بنية التمام كانتا واجبتين وكمن عليه درهم اذا ادى الى المالك
الا انه فضائيه الوجوبين قبل الاخذ وان دفعت احدهما الى اسقطت الاخر هذا اذا عرفت
هذا فاعلم ان عرض التساوي للمجتهد تخير وان كان للمفتي خير المستفتي وان كان للحاكم
عين ما تناوله الحكم احدهما في وقت وبالاخرى في آخر لم يتخص   [illegible]
الكتاب انه احد اجزاء الاصول كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية عليها وذلك في
باب التعادل والترجيح ولما فرغ من طرق الاحكام شرع في البحث عن الكيفية المذكورة
ولو [illegible] البحث فيها من البحث في الاستصحاب الذي هو احد طرق الاحكام على ما اختاره المصنف
واكثر المحققين كما فعله في النهاية كان اولى لتاخر كيفية الاستدلال بالشيء عن ذلك الشيء
بالذات واعلم ان تعادل الشيئين عبارة عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن تساوي الصفات
له لولاها لما استفادة منها والادلة القطعية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل دليلين
منها متقابلين بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله
فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم اجتماعهما وهو محال بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم
اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع وهما محالان واما الامارات المفيدة للظن

فقد تكون عقلية وقد تكون شرعية اما الاول فلا شك في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين بالنفي
والاثبات كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف فانه عند الالتفات اليه والذهول عن زمانه
يحصل ظن وقوع المطر وعند الالتفات الى الزمان المخصوص وعدم جريان العادة بوقوع المطر فيه
يحصل ظن انتفائه واما الثاني فقد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين الشرعيتين فمنعه
احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان
في العدالة والثقة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين والعلم به ضروري واختلف المجوزون
في حكم التعادل عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير وقال الاخرون تتساقط
الامارتان ويرجع الى حكم العقل اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل الامارتين قد يكون في حكم واحد مع
تنافي الفعلين وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول فكما اذا دلت احدى الامارتين
على ان جهة كذا هي جهة القبلة و دلت الاخرى على ان جهة القبلة غير تلك الجهة ومن ذلك التكليف
بالصلوة عند تضيق الوقت عليه فان الحكم وهو وجوب الاستقبال الى القبلة في الصلوة واحد
والفعلان اعني التوجه الى الجهة الاولى والتوجه الى الجهة الثانية في الوقت الواحد المتشخص
الواحد متنافيان واما الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين على قبح فعل ودلت الاخرى
على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف وكلاهما جائزان واستدل على الاول بقوله
في زكوة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين لانه ايهما فعل
ادى الواجب ولا اولوية والمصلي في الكعبة مخير في استقبال اي الجدران شاء وفيه نظر
فانه لا تنافي بين الفعلين هنا لذاتهما فان كان دليل خارج يدل على عدم الجمع بينهما كان
دالا على الوجوب على البدل وح يكون الواجب احد الفعلين لا بعينه كما في خصال الكفارة
او الامر الكلي على ما تقدم تحقيقه فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق الحكم ولا كون كل
واجبا انما هو بالعرض لاشتماله على الامر الكلي وكذا الصلوة في الكعبة فان استقبال جهة
الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو امر كلي صادق على استقبال اي جدرانها اتفق فتعلق الوجوب
انما هو واحد بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون المثال صحيحا والمثال الصحيح ما قدمنا

التخيير

٢٣٧

دالا على التخيير بينهما واما الثاني فلانه وان كان جائز الوقوع عقلا كما تقدم لكن بعضهم منع منه شرعا
قال لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما معا وهو محال لتنافيهما او لا يعمل بشيء
منهما وهو محال ايضا لانهما اذا كانا في انفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا
وهو غير جائز على الشارع او يعمل باحدهما على التعيين دون الاخر فيلزم الترجيح من غير مرجح
وهو محال لانه قول في الدين بمجرد التشهي واذا كان لا على التعيين اقتضى العمل باحدهما على التخيير
لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها
على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم بطلانه وجوابه المنع وجعل الحاصل التخيير ولعل منع
هذه الحجة بالمنع من استلزام التخيير ترجيح امارة الاباحة على امارة الوجوب لان المجتهد ان
اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه وان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه كالمسافر اذا حضر
في موضع التخيير بين القصر والاتمام فانه ان صلى بنية القصر سقطت عنه الركعتان وان صلى
بنية الاتمام وجبتا عليه ولا توصف الركعتان بالاباحة وكذا من له على آخر درهمان فقال ان
دفعت الي الدرهمين اخذتهما وان دفعت الي احدهما اسقطت عنك الاخر فانه مخير
ولا يلزم كون الدرهم مباحا والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة وان كانت عبارة عن
التخيير بين الفعلين والترك مطلقا سواء كان ذلك ابتداء او مرتبا على امر آخر كقصد وفعل
لزم من التخيير بين الاخذ بامارتي الوجوب والاباحة وكذا التخيير بين امارتي الاباحة
والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يستلزم التخيير بين الامارتين
المذكورتين والاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ما يوجب الترخص كالسفر في شهر
رمضان وعدمه ولا يقال ان صوم شهر رمضان مباح اذا تقرر هذا فاعلم ان التعادل ان وقع للمجتهد
في عمل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع للمفتي فحكمه ان يخير المستفتي في العمل بايهما اراد كما يلزم
في حق نفسه وان وقع للحاكم عين احدهما لانه منصوب لقطع الخصومات وتخيير الخصمين يفتح
باب المنازعة فان كان ايهما اختار لا يعود عليه والاصح انه بخلاف المفتي وهل للحاكم ان يقضي بامارتها
في وقت لشخص وبالاخرى لاخر في وقت آخر قال المحققون نعم اذ ليس في العقل ما يدل على امتناع ذلك

ولا يستبعد وقوعه في الوقفين لفساده اللهم الا ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه ما روي
ان النبي صلعم قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين وقد قضى وقد قضى
في المسئلة الحمارية بحكمين متنافيين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي ويجوز ان على ما قضينا م
يكون ذلك في ... التخيير الحاصل بتغير اجتهاده وظهور قوة الامارة الموجبة للحكم الثاني على الموجبة
للحكم الاول   البحث الثاني في تعارض الدليلين فاما ان يكونا ظنيين فالحق الترجيح بينهما
فيعمل بالراجح والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل قطعا وان امكن العمل بكل واحد منهما
من وجه دون وجه تعين واما ان يكونا يقينيين فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما
قابلا للتاويل بالآخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام القطعي نقلا والخاص المظنون نقلا
وان كان احدهما قطعيا والآخر ظنيا تعين العمل بالقطعي والترجيح اقتران الامارة بما يقوى
به على معارضها وهو لا يكون في دليلين نقليين او عقليين او منقول ومعقول
تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو على ثلثة اقسام لانهما اما ان يكونا
ظنيين او يقينيين او احدهما ظنيا والآخر يقينيا فالاول وهو ما اذا كانا ظنيين
يتعين الترجيح بينهما وهو عبارة عن تقوية احد الطرفين على الآخر ليعلم الاقوى فيعمل
به ويترك الاضعف لرجحانه وخالف فيه قوم وزعموا ان اللازم اما التخيير او الوقف
لعدم الالتفات الى زيادة الظن لنا لو لم يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين
لزم العمل بالمرجوح منهما والتالي باطل بالنقل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان زيادة
الظن لو كانت معتبرة في الامارات لوجب ... معتبرة في الشهادات المتعارضة والتالي باطل
فانه لا يرجح الاربعة على الاثنين فكذا المقدم بيان الملازمة ان الموجب لاعتبار الامارة
مع عدم ... باعتبار رجحان الظاهر على الظن وهذا المعنى بعينه قائم في الشهادات واما بطلان
التالي فبالاتفاق والجواب منع بطلان التالي ومنع الاتفاق عليه فانا نقول بالترجيح
بالشهادات ووجوب العمل بالراجح فيها بكثرة العدد كالاربعة على الاثنين وبقوة
التقوى وظهور الصلاح ووضوح العدالة الموجبة لرجحان الصدق سلمنا لكن نمنع

الملازمة

الملازمة وعليه الوصف المذكور بان يقولوا ان العمل بالرجحان المالوف من الصحابة اعتبار والعمل به وهو
الثابت في الادلة المتعارضة دون الشهادات ... اذا لم يمكن العمل بهما من وجه دون آخر ولو امكن
ذلك تعين وكان اولى من الغاء احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته
على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل منهما من وجه دون آخر فقد تركنا العمل
بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى واعترض المصنف بان العمل بكل منهما من وجه عمل بالدلالة
التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة
في احد الدليلين وابطالهما في الآخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل
بالتابعين وابطال الاصليين وفيه نظر فان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل
بالتابعين اذا كانا من دليلين فلا وهو ظ فان فيه تعطيل اللفظ الآخر والغاؤه بالكلية ومن من دليل واحد وكانا تابعين
المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل والثاني وهو كونهما يقينيين فلا يتصور الترجيح فيهما فتأمل ... م
لانه فرع على تعارضهما والتعارض في اليقينيات ممتنع اذ الدليل اليقيني يحقق الامر لكون
مقدماته ضرورية او لازمة عن الضرورية اما ابتداء او بواسطة ... ذلك اما مجردة او منفردة
وذلك لا يحصل الا مع ... علوم اربعة العلم الضروري بصحة المقدمات او بكونها ...
في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة والعلم الضروري بصحة ترتيبها والعلم الضروري
بلزوم اللازم منها والعلم الضروري بان ما لزم من الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري
وحصول ذلك في الدليلين المتنافيين ملزوم للقدح في البديهيات وقول المصنف فالتعارض
بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالآخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام القطعي
نقلا والخاص المظنون نقلا وفيه نظر لان القابل للتاويل لا يكون يقينيا وكذا الخاص
المظنون نقلا ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعني تعارض الظنيين وانما استثناه
من اليقيني من حيث ان كلا من الدليلين جزء منه يقيني فالعام في نقله والخاص في دلالته
الثالث ان يكون احدهما يقينيا والآخر ظنيا فتعين العمل باليقيني لامتناع استلزام العلم عن مرجح ثم
بكذب الظن المقابل لليقين اللازم للدليل فلا يعتد به وقد اتضح ان الترجيح انما يكون متحققا

في الامارات المفيدة للظن فلهذا عرفه المصنف هنا بانه اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها وهو اعني الترجيح
امر نسبي لا يتحقق الا بين دليلين وذلك الدليلان قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون
احدهما عقليا والآخر نقليا والمراد بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم او الظن بشيء آخر فيشمل
الامارات البحث الثالث في التعارض نقليا يرجح اما بالسند او بالمروي او بالمتن او بامر
خارج فالاكثر رواة ارجح وكذا الاعلى اسنادا ارجح ويرجح رواية الفقيه والافقه والزاهد
والازهد والعالم والاعلم بالعربية وكونه صاحب الواقعة والاكثر مجالسة للعلماء او المحدثين او من
طريقه اقوى والذي ظهر عدالته بالاختبار او بتزكية الاكثر او الاعلم او مع ذكر سبب العدالة او مع العمل
بروايته فالاكثر ضبطا او حفظا للالفاظ والجازم على الظان ودائم سلامة العقل على المختلط في
وقت ما والمحافظ على الراجح على كتابه والاشهر وغير المدلس ومعروف النسب على ملتبسه باسم الضعيف
والمتفق على كونه مرفوعا على المختلف فيه وذاكر السبب وناقل اللفظ على ناقل المعنى والمعتضد بغيره
ومن وافقه الاصل على من كذبه والمسند على المرسل خلافا لابن ابان حيث قدم المرسل ومرسل الصحابة
حيث علم بالتاويب والمتاخر على المتقدم كالمدني على المكي وكالذي ورد بعد قوة الاسلام وكذا متاخر
الاسلام مع العلم بانه بعد اسلامه ويرجح العام المبتدأ على ذي السبب خلافا في غير ... التابع
على سبب والفصيح على غيره والانسب على الفصيح والخاص على العام والحقيقة على المجاز والدال بالوضع
الشرعي او العرفي على الدال باللغوي والذي لم يدخله التخصيص على ضده والمنطوق على المفهوم
والناقل على المقرر والمحرم على المبيح والنافي للحد على مثبته ومثبت الطلاق والعتاق على نافيهما
والمقترن بالعلة اقوى والمؤكد على غيره والموافق لعمل العلماء او الاكثر او الاعلم واذا تعارض
قياسان فما اصله قطعي اولى وكذا ما دليل العلية فيه نص قاطع والتعارض فيه قريب من التعارض
في الاخبار لا انه تشهد التفصيل من العلم   قد عرفت ان التعارض انما يتحقق في الادلة
الظنية اما بان يكون كل منهما ظنيا كالواحد العام فانه مظنون الدلالة او قطعيه دون الدلالة كعمومات
الكتاب العزيز والسنة المتواترة وكالخبر الواحد الخاص فان الاول قطعي المتن ظني الدلالة
والثاني بالعكس وقد عرفت ايضا ان الدليلين المتعارضين قد يكونان عقليين وقد يكونا
نقليين

٢٣٩

نقليين وقد يكون احدهما عقليا والآخر نقليا واما ما يتعلق بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة وتعارض
بينهما فقد تقدم في باب التخصيص واما ما عدا ذلك فاقسام الاول في وجوه ترجيح النقليين وهي
خمسة احدها ما يتعلق بكيفية استناد الخبر وثانيها ما يتعلق بحال المروي وثالثها ما يتعلق
بنفس الخبر ورابعها ما يتعلق بمدلوله اعني الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر وخامسها ما يتعلق بامر
خارج ففي هذه الامور الاول الترجيح الحاصل بالاسناد وهو تارة يتعلق بكثرة الرواة وتارة
يتعلق باحوالهم فالاول ومنه ما يكون الكثرة سببا للرجحان وهو ما اذا كان الخبر والخبر بعد وقوعه
من الواحد اذ الاثنين ... عن رسول الله صلى الله عليه وآله ... كان ارجح مما اذا رواه واحد
لان الظن الحاصل منهم اقوى ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل لان كلا من الرواة
غير المعصوم يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليها آخر كانت الاحتمالات اربعة ومع
الثالث تكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر فيكون الخبر حجة في كل من هذه الاقسام ما عدا قسما واحدا
وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق واحد كاف في كون ذلك الخبر حجة ومنه ما يكون سببا
للمرجوحية وهو ما اذا كانت الكثرة في الوسائط المرتبة فانه كلما كانت الوسائط اقل كان تطرق
احتمال الكذب اليه اقل مما اذا كانت الوسائط اكثر وهو المراد بالاعلى اسنادا فان الخبر انما يكون مما كانت الوسائط اكثر
حجة مع صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول صلى الله عليه وآله وكل منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه
كاذبا فحصل لنا اربعة يكون الخبر فيها حجة في حال واحد وهو ما اذا كانا صادقين وباقي
الاحوال لا يكون حجة فلو تعددت الواسطة فانه ان كان اثنين كان الخبر حجة في حال واحد
من ثمانية وان كان ثلاثة كان واحد من ستة عشر وهكذا يكون غير حجة في باقي الاحوال
يضعف الظن عند تعدد الوسائط الى ... وتكثرها حتى انه ربما ادى الى ... والظن بالكلية
واعلم ان علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح من حيث انه نادر والاولى
ان يقال انه مرجح في قلة الوسائط لا من حيث الشذوذ والندرة لان رجحانه لان الغرض على التقدير
المعتاد والطريق المالوف الغالب مرجح في الظن [illegible] والامر [illegible] في [illegible] دليل
ترجيح الاعلى اسنادا على غيره بان الاقل انما يكون ارجح اذا تعددت رواة كل من الخبرين

بالتفصيل وتساويا في الصفات اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد بالترجيح
بالعلة او الاثر انما هو مع قطع النظر عما عداه ولو كانت الصفات الموجبة لغلبة الظن بالصدق
في الاكثر كان كل منهما ارجح من الآخر من جهة ولو كان في الاقل التي ترجح من جهات [illegible]
المرجح في رواية الجمع بلا واسطة وليس الكلام في ذلك وانما الكلام عند التساوي ومع قطع النظر
عن تلك الصفات كما قلناه . الثاني الترجيح الحاصل باحوال الرواة وهي امور الاول ان رواية
الفقيه راجحة على رواية غيره لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز
على ظاهره تفحص وبحث عنه وسأل عن مقدمته وسبب حدوثه حتى يطلع على الامر الذي
يزول به الاشكال والالتباس ولا كذلك العامي فانه لا يفرق بين الجائز وغيره فلا يتحقق منه
البحث والتفحص والسؤال المذكور لعدم الباعث له على ذلك فينقل ما سمعه خاصة وربما
كان ذلك سببا للاختلال والوقوع في الخطأ والاشكال وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر اذا
روي نقل الخبر بالمعنى اما عند نقل الحديث بلفظه فلا وهو بعيد لما ذكرناه . الثاني رواية الافقه راجحة
على رواية الفقيه لان الوثوق بالاحتراز عما ذكر الحال في جانب الافقه اعظم واتم من الفقيه
الثالث رواية الزاهد وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ارجح من رواية غيره لان شهوة تقواه
والراغب فيها يشغل النفس ويمنع من حفظ الحديث من الذهول في امور الدنيا والهائها فنزلها على
غيرها ويترجح رواية الازهد وهو الاكثر زهدا على الزاهد لان اعتنائه بالتوصل والتحصيل
من الموافق اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى الرابع رواية العالم بالعربية راجحة على
رواية الجاهل بها لان العارف باللغة العربية متمكن من التحفظ عن مواقع الزلل وقادر به
على معرفة المقصود من اللفظ بحسب ما يقترن به من القرائن اللفظية والحركات الاعرابية وقيل
بالعكس لان العارف بالعربية يفهم المعنى فيعتمد على معرفته فلا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف
غيره ورواية الاعلم بها ارجح من رواية العالم لما ذكرناه في الفقيه والافقه وكون
احد الراويين صاحب الواقعة والآخر ليس كذلك مما يوجب الرجحان ورواية الاول
على الثاني لان اهتمام صاحب الواقعة اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية عايشة في التقاء الختانين

على رواية

على رواية من روى انها ما [illegible] ورجح الشافعي رواية ابي رافع من كون النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو
حلال على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير بينهما وهو الذي قبل نكاحها
من الرسول صلى الله عليه وسلم ورواية الاكثر مجالسة للعلماء ارجح من رواية من ليس كذلك لان مجالستهم تفيد استعدادا
للتفطن والفهم فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى من الظن الحاصل بخبر غيره وكذا رواية مجالس
اهل الحديث راجحة على من ليس كذلك السادس من طريقه اقوى في الادراك والعلم معتمد على
رواية [illegible] في ظهور ذلك اليوم
بعده او يتطرق الاشتباه الى الثاني اكثر من الاول فكانت روايته ارجح اما الترجيح الحاصل
بالعدالة فامور الاول رواية من ظهرت عدالته بالاختبار ارجح من رواية مستور الحال عند من يقبل
روايته وان رجح من رواية من ثبتت عدالته بالتزكية الثاني من ثبتت عدالته بتزكية جمع كثير ارجح
من رواية من ثبتت عدالته بتزكية بعضهم او بتزكية عدد اقل مع تساوي الاوصاف لان الظن
الحاصل بعدالة الاول اقوى من ظن عدالة الثاني الثالث رواية من ثبتت عدالته بتزكية الرجل
الاعلم الازهد ارجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية العالم الورع لقوة ظن عدالة الاول الرابع
رواية من ثبتت عدالته بتزكية العدول الذاكر للسبب ارجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية من دون
ذكر السبب الخامس من ثبتت عدالته بتزكية الراوي العالم بحكم الشرع ارجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية
من يحكم بزكاه بان روى عنه اذ قلنا ان كل ذلك تعديل وكذا رواية من زكاه وعمل بروايته ارجح
من رواية من زكاه ولم يعمل بروايته اما الترجيح الحاصل بسبب الذكاء ففيه وجوه الاول رواية
الاكثر ضبطا ارجح من رواية من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا رواية الاشد حفظا
لالفاظ الرسول صلى الله عليه وسلم راجحة على رواية غيره الثاني رواية الجازم بالحديث ارجح من رواية الظان
الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني الثالث رواية دائم العقل راجحة على رواية
من يعرض له اختلاط العقل في بعض الاوقات اذا لم يعرف انه روى هذا الحديث حال سلامة
عقله او حال اختلاله الرابع رواية من يحفظ الحديث راجحة على رواية من لم يحفظه ويعتمد على
كتابه لانه ابعد عن الشبهة ورجح بعضهم رواية الثاني على الاول لما يعرض من الاشتباه والنسيان على الحافظ

بخلاف من يعتمد على كتابه لحفظه لتصحيح واما الترجيح الحاصل بسبب شهرة الراوي فكرواية الاول من رواية الأكابر
من الصحابة او من غيرهم راجحة على رواية غيرهم لان دينهم كما يمنعهم من الاقدام على الكذب فكذا علو منزلتهم
وارتفاع منصبهم مما ينهضهم عن ذلك واذا تفاوتت موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن
ولهذا روي ان امير المؤمنين عم كان يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر ولان الاكبر من الصحابة يكون اقرب
الى الرسول صم من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير الثاني رواية غير المدلس ارجح من رواية
المدلس والتدليس لغة اخفاء العيب الثالث رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهول لان احتراز
المعروف من الكذب اكثر وللقدرة على معرفة عدالته بالبحث عن احواله والتفحص عنها بخلاف الاول
الخامس رواية غير الملتبس اسمه باسم احد الضعفاء راجحة على رواية الملتبس اسمه باسم احدهم مع تعذر
تمييزه منهم لحصول الظن الغالب بصدق الاول دون الثاني واما الترجيح العائد الى رواية
فامور الاول ان يقع الخلاف في كون الخبر هل هو موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول صم
والاخر متفق على رفعه الى الرسول صم فالثاني ارجح لحصول الشك في صدور الاول عن الرسول صم
وحصول الظن بصدور الثاني عنه صم الثاني رواية من لم يكن بسبب حروف ذلك الخبر ارجح من
رواية من تعرض عنه لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الخبر دون الثاني الثالث الخبر المنقول
بلفظه ارجح من المنقول معناه خاصة ومما يحتمل ان نقل بمعناه للاتفاق على قبول الاول
وحصول الاختلاف في قبول الثاني ولتطرق الغلط الى الثاني دون الاول فيكون الظن
الحاصل في الثاني اضعف الرابع الخبر المختص بحدوث [illegible] سابق ارجح مما لم يكن كذلك الخامس
الخبر الذي يوافق الاصل [illegible] راجح على الخبر الذي يخالف الاصل وقد
تقدم البحث في ذلك والخبر المسند ارجح من الخبر المرسل ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق على
قبول الاول دون الثاني وخالف في ذلك عيسى بن ابان فزعم ان المرسل ارجح والقاضي
عبد الجبار حيث حكم بالتساوي [illegible] الراوي [illegible] الواسطة معلومة له دون
المروي ولا يمكن احد [illegible] ان يبحث عنه ويتفحص عن امره ليعرف حاله في العدالة وعدمها
واما الواسطة في المسند فمعلومة للراوي وغيره ويمكن معرفة حاله [illegible] للواحد فكان

الموقوف

ارجح واعظم

الوثوق بخبره اعظم وارجح بخلاف من لم يكن من يمكن معرفة عدالته كالعدل على خبر من لا يتمكن من معرفة عدالته
الا واحد لخصوصا مع خفاء العدالة وكونها من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها البشر الا بعد التفحص
والاختبار والبحث التاسع المخالفات الخبر المسند الذي يحتمل اسناد الحديث الى الرسول صم الا بعد القطع
بذلك الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول صم قال ذلك الحديث بخلاف ما لو اسند وذكر الواسطة
فانه لا يمكن [illegible] الجزم بالصدق ولهذا [illegible] ان فلانا قال ان الرسول صم قال ذلك
فكان الاول اولى والجواب ان قول الراوي قال رسول الله صم وكذا يقتضي ظاهره الجزم من خبر
الواحد وهو محمول على الترجيح لمنع اجرائه على ظاهره بل يجب حمله على افادة الظن ان الرسول صم
قال كذا او سمعته [illegible] ولا على هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه الراوي وهو المسند اولى
للتمكن من معرفة عدالة كل واحد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة لعدم التمكن من معرفة حاله وعلم
ان القائل بترجيح المرسل على المسند انما يرجح به اذا قال الراوي قال رسول الله صم فاما لو قال عن
الرسول كذا فانه لا يترجح على المسند [illegible] رسول الله صم ولو [illegible] احد الراويين
لا يرسل الا عن عدل ثقة كمحمد بن ابي عمير من الامامية فترجح على غيره من مرسل الى العدل وغيره وترجح
بعضهم بالذكورة والحرية قياسا على الشهادة قال المصنف رحمه الله [illegible] الثاني في الترجيح
المتعلق بحال ورود الخبر وهو من وجوه الاول اذا كان احد الحديثين [illegible] لكونه
ناسخا للحكم المتقدم مع مراعاة شرائط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في الايات المتقدمة [illegible] وتقديمها
على سور [illegible] ترجيح المدنيات من الايات والاحاديث على المكيات [illegible] المكيات بانها واردة
قبل هجرة الرسول صم والمدنيات بعدها فغلب على الظن تاخر المدنيات وتاخر [illegible] الحكم
نادر قليل كالملحق بالغالب [illegible] ترجح [illegible] وبعد قوة شوكة النبي صم وعلو شانه على
ان قوة شوكته وعلو شانه كان في آخر زمانه فغلب على الظن تاخره وقال الاخرون ان دل
الاول على القوة والثاني على الضعف كان الاول متقدما واذا دل الثاني على قوة [illegible] فلا
يجب تقديمها لا [illegible] ما تاخر عنه وهو ضعيف للعلم بكون الاول صدر منه في
آخر زمانه صم وفقد ذلك في الثاني واحتمال صدوره منه في اول زمانه وفقد ذلك في الاول واحتمال

كون الثاني متقدما على الاول انما يتحقق على تقدير صدوره في آخر زمانه صلعم وهو محتمل للتقدم ايضا
ويبقى الرجحان السابق بغير معارض الثالث ان يكون راوي احد الخبرين متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه
للخبر بعد اسلامه وراوي الاخر متقدم الاسلام فيقدم الاول لاحتمال تاخر الثاني وقال بعضهم ان كان
متقدم الاسلام باقيا على زمان المتاخر مع الرسول صلعم لم يرجح تاخر روايته عن رواية المتاخر لانا اذا
علمنا موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتاخر
حملنا الرجحان لان النادر يلحق بالغالب وفيه نظر فان احتمال تاخر رواية المتقدم على رواية المتاخر
لا يمنع من رجحان رواية المتاخر باعتبار ان روايته علم تحققها في زمان المتاخر فلا يحتمل تقدمها على
زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتاخر وتاخرها عنها وان يكون
بعد اسلامه فيحتمل تاخرها عن رواية المتاخر وتقدمها عليه فاذن احتمال تاخر رواية
المتاخر الغالب بين ثلثة واحتمال تاخر رواية المتقدم في حال واحد منها فيكون الاول
اغلب على الظن من تاخر الثاني الثاني اذا كان احد الخبرين عاما مبتدأ او لم يرد على سبب والاخر
ورد على سبب كان الاول ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين زعموا ان العام الوارد على
سبب ان يكون مقصورا عليه وهذا وان كان ضعيفا ولم يقل به الا انه يعد مرجحا ثانيا واعلم
ان رجحان العام المبتدا على العام الوارد على سبب انما يتحقق في غير محل السبب واما في محله
فينبغي ان يرجح ذو السبب عليه لانه اذا كان مقصورا عليه كان خاصا والخاص مقدم على العام
الثالث الترجيح العائد الى المتن نحو لفظ الخبر وفيه وجوه الاول ترجيح الفصيح على الركيك
لان الفصيح اشبه بكلام الرسول صلعم اذ كان صلعم افصح العرب وقد قال صلعم انا افصح من نطق بالضاد
والركيك بعيد من كلامه صلعم حتى ان بعضهم رده مطلقا بانه لا يتكلم به والذي قبله حمله على رواية
نقل الحديث بالمعنى الكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح منه الثاني ترجيح الافصح
ان الاشد فصاحة على الفصيح لانه صلعم كان ينطق بالفصيح والافصح وكذا وجد في كتاب الله العزيز
وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لانهما اشتركا في
في الفصيح لاختصاص الافصح بالغاية القصوى الثالث الخاص يرجح على العام

وقد تقدم

وقد تقدم الرابع الدال على المعنى بطريق الحقيقة راجح على الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر
من المجاز ولافتقار المجاز في الدلالة على المعنى الى قرينة واستغناء الحقيقة عنها ومنهم من قال لان
المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو المستعار اظهر دلالة من الحقيقة
فان قولنا فلان اظهر دلالة من قولنا فلان بحر وفيه نظر فان رجحان المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج
كالاستعمال والكلام في موجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار مع عدمه
الخامس الدال على المعنى بالوضع الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع اللغوي
واما الراوي فقيد ذلك فيه بان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني
بوضعه اللغوي على حكم وليس للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف فلا نسلم ترجيح الشرعي على هذا
اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقل الشرع فهو لغوي عرفي شرعي معا واما الثاني فهو شرعي
لا لغوي ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوي اولى ولعله هذا التفصيل
المتروك فيه وفيه نظر فان القسم الاول ليس الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح احد الخبرين على الآخر
لا في ترجيح احدهما لا في الخبر او لا في الحكم واما القسم الثاني فلا نسلم عدم رجحان الدال بالوضع
الشرعي على الدال بالوضع اللغوي بل الحق ذلك لان الشارع بوضعه علم من غيره وضع اهل اللغة
فان رجح وقوله يكون اللغوي لم ينقل بنقل عرفيا وشرعيا ثم اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع
اياه عن موضوعه ووضعه لذلك المعنى والمراد بالشرعي ما وضعه الشارع بمعنى لا ما ابقاه على
موضوعه او استعمل فيه وكذا الكلام في العرفي السادس العام الذي لم يدخله تخصيص اولى
مما دخله التخصيص لان الثاني يصير مجازا بخلاف الاول لبقائه على تمام مسماه السابع الدال
على المعنى بمنطوقه اولى من الدال عليه بمفهومه ان قلنا ان المفهوم حجة لان دلالة المنطوق اقوى
من المفهوم سواء في مفهوم المخالفة اما في مفهوم الموافقة فالحق انه لا يمكن ذلك الرابع
في الترجيح العائد الى المدلول الاول عند الاكثر قال بعضهم المقرر اولى حجة الاولين ان الناقل يستفاد
منه ما لا يستفاد الا منه والمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان الاول اولى فكان العمل بالناقل يقتضي
تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط وانما المقرر حكم الناقل واحتج المقررون بان حمل

للحد مبني على الاستفاء الامر الشرعي اولى من حمله على ما لا يستقل العقل بمعرفته او فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد وهذا كلام الشارح على ما هو اكثر فائدة اولى فلو جعلنا المقرر متقدما على الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره اولى وفيه نظر فانه اعتراف بوجحان الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ويجاب بان المقرر على الناقل من الوجه الذي ذكر انما يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين ولم نعدهما وليس كذلك من لوازم التعارض اذ لا ينافي ما اذا علم اتحادهما ترجح الحد الثاني الثاني اذا دل احد الخبرين على تحريم فعل ودل الاخر على اباحته قدم الاول على الثاني ولقوله ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام والحلال ولان العمل بالمحرم لا يتوقع معه ضرر ولان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة لانه قد يتقدم على فعله ويكون حراما فيقع ما في اللوم والعقاب الثالث اذا كان احد الخبرين يتضمن ثبوت الحد والاخر يتضمن نفيه قدم الثاني على الاول لان الحدود ضرر ويمكن ان يقال على خلاف الاصل الباقي للضرر والباقي لم يكون على وفق الاصل والمثبت على خلاف الاصل فكان الثاني ارجح ولان الخبر المتضمن لنفي الحد ان لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله صلى الله عليه وسلم ادرؤوا الحدود بالشبهات وفيه نظر يعلم مما تقدم من ترجيح الناقل على المقرر الرابع اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق او العتاق والاخر نافيا لهما قدم المثبت على النافي وهو قول الكرخي لان مثبت الطلاق يرفع ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون من الفاعل وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على النافي له الخامس اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم وعلته والاخر دالا على الحكم دون علته كان الاول ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولا يصال الى المقصود بسبب ظهور الانقياد وسهولة القبول السادس اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم مقرونا بتاكيده والاخر خاليا عن التاكيد كان الاول ارجح مثل قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل الخامس الترجيح بالامور الخارجية وهي وجوه الاول ان يوافق احد الخبرين عمل اهل المدينة او الاكثر

من العلماء

من العلماء او الاعلم والاخر ليس كذلك فالاول ارجح لانه تعلم من ذلك الحق وامر امام على الاخر بعد ان يكون لامر يجيب بحجة الاول على الثاني لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل ولعلمهم بمواضع الوحي والتاويل وكذلك الاكثر لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم وكذلك الاعلم والافضل لان لهما مزية على العالم والفاضل تمت التتمة في تعارض الاقيسة وقد عرفت ان القياس ليس بحجة عندنا الا اذا كان منصوصا على علته لما تقدم ورجح يكون التعارض فيها من قبيل التعارض في الاخبار ولان القياس لا بد من اصل منصوص على حكمه ولا بد فيه من علة لذلك الحكم منصوص عليها فاذا تعارض قياس واصل احدهما قطعي والاخر ظني كان الاول ارجح لترجيح الخبر القطعي على الظني ولو كانا معا ظنيين واحدهما اغلب في الظن من الاخر لما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيح كان الاول ارجح وكذا لو كان دليل علة حكم احد الاصلين نصا قاطعا والاخر غير قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كان دليل علة نصين قاطعين لكن احدهما ارجح من الاخر بالتقدم في وجوه الاعتبار كان الراجح اولى وكذا نظر في التراجيح التي بحسب الحكم والامور الخارجة كلها

المقصد الثاني في الاجتهاد وفيه فصول الاول في المجتهد وفيه مباحث الاول الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في فعل شاق واصطلاحا استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي والاقرب قبوله للتجزي لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المعلوم بالمجهول يدفعه الفرض لما فرغ من مباحث القياس وتعادل الادلة وترجيحها شرع في الاجتهاد والكلام اما في حده او اركانه او اقسامه او احكامه اما الاول فاعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة يقال اجتهد في حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه ليخرج استفراغ وسع غير الفقيه من المقلد وقد سبق في صدر الكتاب بيان الفقيه وقولنا لتحصيل ظن احتراز عن استفراغ الوسع في الاجتهاد لا لتحصيل الظن بالحكم الشرعي من الاحكام

لتحصيل العلم بالاحكام العقلية وقولنا بحكم شرعي

الترجيح بحيث يتقوى الوهم بسبب النقص فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي
وتقييده بما بعده يميز المعنى الاصطلاحي من اللغوي وقولنا في طلب الظن يخرج استفراغ الوسع في طلب
القطع بشيء من الاحكام وتقييد الاحكام بالشرعية ليخرج اجتهاد المقصر في احكام المرجح عليه فانه لا
يجتهد او غيره نظرا لما تقدم من وجوب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي ولانه منقوض طردا باستفراغ المقلد
الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد واعلم ان الاجتهاد يتعلق بالمجتهد اي الناظر
المتصف به والمجتهد فيه وهو المسائل الفرعية وهل يتجزى الاجتهاد بمعنى ان يكون الشخص
مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال القوم نعم لانه لا تعلق لمسألة من الفرائض مثلا ان يكون عالما
في الفرائض دون غيرها من المناسك والرهن والتجارة فلو احاط بما ورد من الآيات والاحاديث
وما وقع عليه الاجماع من الفرائض امكنه الاجتهاد في تلك الحادثة وان عجز عن الاجتهاد في غيرها
غاية ما في الباب ان يقال لعله شذ منه شيء لكن ذلك خلاف الاصل او انه نادر والنادر
لا يعتد به ولانه لما احاط بما لا بد لتلك المسئلة على وجه الاستقصاء صار مساويا للعالم بها
وبغيرها من المسائل في العلم بتلك المسئلة وكما جاز للثاني الافتاء بها فكذا جاز للاول
وربما احتجوا على ذلك بان مالكا كان فقيها مجتهدا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة
وثلثين منها لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالكا
مجتهدا ولا جاز ان يفتي ولبعض ... بجواز تعارض الادلة في تلك المسائل وان يجوز في
تلك الحال من المبالغة في النظر واحتج المخالفون بانه يجوز تعلق الحكم المفروض اجتهاده فيما
لم يعلم من المسائل فلا يتحقق اجتهاده فيه واجيب بانه خلاف المفروض اذ المفروض حصول جميع
الامارات المتعلقة بتلك المسائل عنده البحث الثاني الحق انه عم لم يكن متعبدا بالاجتهاد
لقوله تع وما ينطق عن الهوى ولانه عم قادر على العلم فلا يجوز له العمل بالظن ولانه
مخالفه كافر ومخالف المجتهد ليس بكافر ولانه كان يتوقف في الاحكام على الوحي ولا يجوز
يفضي الى التهمة ... اجتهادا مع عدم جبرئيل فيستدفع القطع بالوحي احتج الشافعي بان العمل بالاجتهاد اشق فيكون
افضل لان افضل الاعمال احمزها ولانه عم عمل بالاجتهاد لقوله تع عفا الله عنك ولقوله عم لو استقبلت

من امري

من امري ما استدبرت لما سقت الهدي والجواب ان المشقة انما تعتبر اذا اعتبرها مع التسوية
شرعا والعفو عن الخطاء او ان الاذن شرط في الاباحة فصح اسناد العفو وعدم سياق
الهدي لا يدل على انه ساقه بالاجتهاد اختلف الاصوليون في ان النبي عم هل هو
متعبد بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الله تع ام لا فقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف من
الامامية والجبائيان وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع وبه قال اصحابه واختار القاضي
عبد الجبار وابو الحسين البصري ومنهم من جوز ذلك في امر الحروب دون الاحكام الشرعية
لنا وجوه الاول قوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله تع ما يكون
لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فلا يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد لانه ليس بوحي
الثاني انه عم كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تع فلا يجوز له التعويل
على الاجتهاد المفيد للظن كمن يقدر على مشاهدة القبلة لا يجوز له تعويل غيره والتعويل
على اجتهاده فيها الثالث مخالف النبي عم في الحكم كافر ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس
بكافر فالحكم النبوي ليس صادرا عن الاجتهاد اما الاول فلقوله تع فلا وربك لا يؤمنون حتى
يحكموك فيما شجر بينهم واما الثاني فلان المخطئ في الاجتهاد ماجور ولعدو المستوجب للاجر
في شيء لا يكون كافرا الرابع لو كان عم متعبدا بالاجتهاد لم يكن متوقفا في شيء من الاحكام
على الوحي لانه على العقل كان متعبدا وطريق الاجتهاد كذلك ... وقوع الواقعة التي
لم ينزل عليه فيها وحي لو كان مامورا بالاجتهاد فيها لما جاز التوقف لكنه توقف فيها كما
في مسئلة الظهار واللعان فلا يكون متعبدا بالاجتهاد الخامس لو جاز للنبي عم الاجتهاد
لجاز لجبرئيل عم والتالي باطل والا لم يكن الشك في الشرع الذي جاء به محمد صلعم هل هو من الله
او من اجتهاد جبرئيل فالمقدم مثله احتج الشافعي ومن وافقه على جواز اجتهاده عم
بوجوه الاول ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عم افضل
الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول عم بالاجتهاد مع عمل الامة به لكانت الامة
افضل منه وهو باطل قطعا الثاني قوله تع مخاطبا للنبي عم لما استاذنه قوم في التخلف

عاتبه

من خروج المجاهد فاذن لهم عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا على ذلك فلا يكون
بوحي بل اجتهاد فتعين ان يكون عن اجتهاده الثالث قوله صلى الله عليه وسلم حين امر اصحابه بالفسخ للحلفاء ولو
استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يتحقق ذلك فيما اذا كان بالوحي فتعين
كونه عن اجتهاده والجواب عن الاول ان الشعر الموجب للثواب انما يكون في الافعال المطلوبة للشارع لزيادة م
المعتبرها فلا ونحن لا نسلم ان الاجتهاد الذي هو مطلوب بعد نفسه بل يمنع من التوبة له وقد سلفنا بيان ذلك
وعن الثاني ان العفو عن اصحابه سيدل الغيرة لا يدل على العتاب بل لعله انه يقصد به التعظيم والملاطفة في
المخاطبة فان الواحد منا كثيرا ما يقول لغيره ارايت رحمك الله او غفر الله لك او عفا الله عنك لو كان كذا
من غير ان يخطر بالبال انه اذنب او هو معتمدا مثل ان تغفر له او يعفو عنه ويجوز ان يكون الاعلم
لهم المذكور بين الخروج الى الجهاد مشروطا بان لا نعتبر فيه ويكون مخيرا في ذلك اذ كان
ترك الاذن صحيحا لسند العفو عنه والحق انه لا يوجب العتاب اليه لاجل ثم على شيء اصلاح كونه
صلى الله عليه وآله لا يقول ولا يفعل الا بوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقعت لها اجتهاد مخصوص و
الثالث ان الحلال ان سياق الهدي بالاجتهاد لان افعال الحج لا تتحقق الاجتهاد فيها
لعدم تعقل معانيها بل هي مستفادة من الوحي بمقتضى الحج قارنا او مفردا وقد تقدم الى بعض ذلك
فضيلة التمتع وانه لا يجوز للعدول عن القران الى التمتع تاسف على فوات تلك الفضيلة ولقائل
ان يقول لعلهما لما كان بوحي من الله استقبالا تاسف على فعل والا كان قولا بان في
افعال الحج ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز ان يكون الشارع خيره فيه ونحن فلعله هو وقول
من الاخر الذي هو افضل قلت اختيار ذلك ان كان بوحي من الله تم ما ذكرناه والا كان
في افعاله ما ليس بوحي البحث الثاني في شرائط المجتهد والضابط تمكن المكلف من
اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية ولا يتم ذلك بامور الاول معرفة اللغة ومعاني الالفاظ
الشرعية لا الجميع بل ما يحتاج اليه في الاستدلال ولو راجع اصلا صحيحا عنده في معاني
الالفاظ جاز ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف لان الشرع عربي لا يتم الا بمعرفتها وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب الثاني ان يكون عارفا بمراده من اللفظ ولا يتم ذلك لو عرفه

ليخبر

٢٤٥

لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يريد بخلاف ظاهره من غير بيان ولا يتم ذلك لو عرف انه تعالى حكيم تم ويرجلها
حكيم وهو يتوقف على علمه بالقبيح واستحالة استغنائه عنه والعلم بصدق الرسول وهو من اصول
قواعد الكلام وهذا الايقاف على قواعد الاشاعرة الثالث ان يكون عارفا بالاحاديث المرجى
الاحكام اما بالحفظ او بالرجوع الى اصل صحيح واحوال الرجال ليعرف صحيح الاخبار من ضعيفها
اليه من الكتاب ما يستفاد منه الاحكام وهو خمسمائة آية ولا يشترط حفظها بل معرفة دلالتها
ومواضعها بحيث يجدها عند طلبها الرابع ان يكون عارفا بالاجماع ومواقعه بحيث لا يفتي بما
يخالفه الخامس ان يعرف ادلة العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب ونحوها السادس ان يعرف شرائط البرهان السابع ان يعرف
الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد ونحوها من طرق الاحكام الثامن
ان يكون له قوة استنباط الاحكام الفرعية من مسائل الاصول والشروط التي يتوقف
عليها كون المكلف مجتهدا يجمعها شيء واحد وهو كونه بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلائل
الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه الملكة للمكلف مشروط بامور الاول ان يكون
عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها التضمنية والالتزامية اذ لو لم يكن كذلك لم يعلم
مدلولات الالفاظ من الاحكام ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم
بانقسام واضعه الى اللغوي والعرفي والشرعي وجب ان يكون المجتهد عارفا بالالفاظ اللغوية
والعرفية والشرعية والمراد باللغة انما هو اللغة العربية لان الشرع عربي لاستفادة من الكتاب
والسنة وهما عربيان فلا يتم معرفتهما الا بمعرفتها ومعرفة ما يتبعها كالنحو والتصريف وما لا
معرفة الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة هذه الاشياء واجبة كذلك ولا يشترط علم المجتهد
بذلك كله بل بما يفتقر في الاستدلال على الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده اصل صحيح مشتمل
على معاني الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه عند الحاجة كالمعاني والجوهري والصحاح
كفاه ولم يجب الحفظ على قلبه وكذا الكلام في توابعها من النحو والتصريف وقوله ما لا
يتم الواجب الا به فهو واجب شارع الى ان معرفة ذلك واجبة الثاني ان يكون عارفا بمراد
الشارع من خطابه وذلك لا يتم الا بمعرفة شيئين احدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد

ايهام معناه ومع لا يبقى في خطابه دلالة على طلب فعل المامور به وترك المنهي عنه التاكيد
ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد عن قرينة صارفة عنه وما
يقتضيه مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لولا ذلك لجاز في خطابه الدال على معنى مجرد عن قرينة
تصرفه عن ظاهره ان يريد به غير ذلك المعنى وكذا في الخطاب المقترن بما يدل على خلاف ظاهره
ان يريد به ظاهره او يريد به معنى آخر مغايرا لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة ومع لا يبقى
للمكلف وسيلة الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حال المتكلم وعصمته
والعلم بكونه تعالى حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال بالواجب متوقف على كونه تعالى
عالما بقبح القبيح وبوجوب الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب وذلك
متفرع على العلم بوجوده تعالى والاتصاف بالقدرة التامة والعلم التام والارادة والحياة
وغير ذلك من صفات الكمال وتعرف جلال الله لتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه
تعالى مرسلا للرسل حتى يحصل له التكليف والعلم بالرسول صلى الله عليه وسلم وعصمته وما جاء به من الشرع
المنقول عنه بما ظهر على يديه من المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة الدالة على صدقه
دلالة قاطعة وهذا الاثبات على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبائح عنه
تعالى ويجوزون اخلاله تعالى بالواجب ويحيلون تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذلك
ينفي دلالة المعجز على الصدق وصحة ظهورها على يد الكاذب فلا يتحقق امتياز المحق من
المبطل في دعوى النبوة وتنهدم به قواعد الاسلام وانما يتمشى ذلك على قواعد الامامية
وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم الثالث ان يكون عارفا من الكتاب العزيز والسنة النبوية بما يدل
على الاحكام الشرعية الفرعية اما ان يحفظها على قلبه او تكون عنده صحة في اصل مصحح
ولا يشترط حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع فيها
واستنباط الاحكام منها بحيث يجدها اذا طلبها وان يعرف احوال الرجال اعني رواة تلك
الاحاديث من العدالة والامانة والتقى واضداد ذلك وغير ذلك ليعرف صحيح الاخبار
من ضعيفها ولا يشترط علم الكلام لجميع ما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية وذلك نحو

خمسمائة آية اما ما عدا ذلك من الآيات الدالة على البعث والقصص واحوال القرون الماضية
وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم وعقاب العصاة على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث
لا يجب الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والآداب وما يتضمن حثا على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم
وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منها وكيفية دلالتها عليها ومواضعها بالتفصيل
بحيث يجدها اذا طلبها الرابع ان يكون عارفا بالاجماع اي بحجيته ومواقعه بان يعلم وقوع
الاجماع من المسائل اذ لولا علمه بها او بشيء منها لجاز ان يؤدي اجتهاده الى خلاف ما وقع
فيقع في الغلط اذ الاجماع من الادلة القطعية ومصيره الى الحكم المخالف للمجمع عليه انما هو للامارة
المفيدة للظن والحق انه لا يلزمه حفظ مواقع الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة
للاجماع اما بان يعرف ان تلك المسألة التي يفتي بها موافقا من الفقهاء المتقدمين او يغلب
على ظنه تجدد هذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم يخوضوا فيها ولا في شيء من
ملزوماتها الخامس ان يعرف ادلة العقل من البراءة الاصلية فانا مكلفون بالتمسك بها الا مع قيام
دليل صارف عنها من نص واجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب على ما بين في بابه
وغيرها كالملازمة بجانب النفي مطلقا ومن جانب الايجاب في ذلك الشيء الامر السادس ان يكون عارفا
بشرائط البرهان التي عند تحققها يكون البرهان منتجا ومع فقدها او بعضها لا يحصل ويثق
به والحاجة الى ذلك عامة في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها عقلية او نقلية او بالتفريق
وسواء كانت من الكتاب العزيز او السنة المقدسة او غيرهما السابع ان يكون عارفا بالناسخ
من الاحكام المستفادة من الكتاب العزيز او السنة النبوية بشيء منهما وان يعرف الناسخ
ان كان دالا على حكم يناقض حكم المنسوخ اما لو دل على رفع حكم الآية السالفة او الحديث
السابق فلا يشترط به مفصلا بل يشترط ان يعلم ان الاحكام المنسوخة ما هي لتحقق الجواز
اذ يكفيه العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ مطلقا وكذا يجب ان يعرف اقسام الخاص
والمقيد والمطلق وغير ذلك كالمجمل والمبين واقسام البيان والظاهر والمؤول والمحكم
والمتشابه لتوقف استنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك الثامن العلم بمسائل

مسائل الفروع التي بحث عنها المجتهدون فليس شرطا لان هذه الفروع استخرجها المجتهدون بعد تحقق كونهم
مجتهدين فكيف يكون شرطا في الاجتهاد مع تاخرها عنه الثامن ان يكون قوي استخراج المسائل الفرعية لعدم
من الاصولية اعني المستفادة من النصوص من الكتاب والسنة بان يكون فطنا وحاذقا حسن الادراك لدقايقها ذكيا
ولوازم المعنى والخاصة للاحكام ومتعلقاتها واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما هو شرط في المجتهد
المطلق اما المجتهد في مسئلة معينة خاصة فلا يشترط الا علم ما يتعلق بتلك المسئلة من العلوم المذكورة
عند من يجوز تجزي الاجتهاد كما تقدم الفصل الثاني في المجتهد فيه وهو حكم شرعي ليس عليه
دليل قطعي فخرج بالشرعي الاحكام العقلية وبنفي الدليل القاطع ما علم كونه من الشرع ضرورة كوجوب
الصلوة والزكوة لا يتحقق الاجتهاد بالفعل الا في حكم مجتهد فيه اذ هو احد اركان الاجتهاد
وهو كل حكم شرعي فرعي ليس عليه دليل قطعي فالحكم الظني وهو شامل للاحكام الخمسة والتقييد بالشرعي
يخرج الاحكام العقلية النظرية كحدوث العالم ووحدة الصانع ونحو ذلك من مسائل علم الكلام وغيره
وبالفرعي الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع حجة ونظائره حجة وما شهد بحجيته من مسائل
اصول الفقه وتقييده بعدم الدليل القطعي يخرج ما دلت عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية
الفرعية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الميتة والخمر وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة
والمقصود اهل … الذي كما فصل فخر الدين في المحصول فورد عليه النقض بمسائل اصول الفقه
المجتهد فيها وابو الحسين البصري عرف المسائل الاجتهادية بما اختلف فيه المجتهدون من الاحكام
الشرعية وضعفه فخر الدين بانه يجوز اختلاف المجتهدين فيما شرط بكون المسئلة اجتهادية
فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور وبانه يقتضي انه لا انقسام ما حدث من المسائل
التي لم يبحث عنها المجتهدون فان المجتهد يجب عليه البحث والاجتهاد في المسائل الشرعية النظرية فيها وكذا ما اجمعت عليه الامة من مسائل اصول
مستندين الى الخبار فان تلك المسئلة اجتهادية ولم يقع فيها اختلاف اصلا وان كانت
بعد الاجتهاد … والاجماع قطعية خرج اجتهادية وان ما … فيحل الدور فانه يجوز الاختلاف في
مشروط بكونها اجتهادية موقوف على وقوع الاختلاف فيها لا على جوازه فلا دور اصلا و نقض الاول انه العلم بكونها اجتهادية مقدم
الفصل الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث الاول اجتمعت الامة على ان المصيب في العقليات

واحد

واحد الا الجاحظ والعنبري فانهما قالا كل مجتهد فيها مصيب لا بمعنى المطابقة بل بمعنى زوال الاثم والحق
الاول لنا انه تعالى كلفنا بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطي له مقصر فلا يخرج عن العهدة واما المسائل
الشرعية فالحق ان المصيب فيها واحد وهو الذي اصاب حكم الله تعالى فيها لموافقته وذهب جماعة
من المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل والجبائيين الى ان كل مجتهد مصيب لا تشيع له تعالى في المسئلة
[illegible] الاجتهادية حكم معين عندهم ثم المخطي معذور لعدم … لنا ان احد الامارتين اذا رجحت
على الاخرى تعين العمل بها والمخالف لها مخطي وان لم يترجح كان اعتقاد كل واحد من المجتهدين
رجحان امارته خطأ ولانه ان كلفنا من غير طريق كان تكليفا بما لا يطاق وان
كلفنا بطريق فان خلا عن المعارض تعين والا فالراجح فان عدم الرجحان فالحكم اما التخيير واما
التساقط وما الرجوع الى غيرهما وعلى التقدير فالحكم معين والمخالف له مخطي والمصيب واحد
اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي
وقع التكليف بها واحد وكل من خالف الحق فهو مخطئ آثم بتقصيره في الحق لعدم اصابته
الحق عند الجاحظ وابا عبيد الله بن الحسن العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد مصيب في العقليات
وليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقادات المختلفة لما في نفس الامر فان استحالة ذلك
معلومة ببديهة العقل بل مرادهما نفي الحرج والاثم عن المخطي باعتقاد خلاف الواقع
وخروجه عن العهدة بذلك الاجتهاد احتج الجمهور بانه تعالى كلفنا بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه
لا اله الا الله واعلموا ان لا اله الا هو ونصب عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو
قبيح فمن اتى به علم الحق ومن لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصر فلا يخرج
عن عهدة التكليف باجتهاده ولا معنى بالمنع من تقصيرهم … ادلة قاطعة على تلك المطالب
العقلية من عرفها والخطا المذكور … في الآية من جهة الرسول … من قوى العقل و…
النظر وكمال الحدس بالنسبة الى كل احد … فلا جرم كلفنا بالعلم … ولما كانت عقول الامة
قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به والجواب ان الدليل القاطع ثابت على وجوب التاسي بالنبي
كما تقدم فيكونون مكلفين بالعلم بالوحدانية فان لم يكن للامة وسيلة الى ذلك العلم

فيكونون

تكليف بالايطاق وهو باطل لما مر واختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط
المذاهب فيه على وجه التقسيم ان نقول المسئلة الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى فيها حكم معين
قبل الاجتهاد اولا يكون والثاني قول من ذهب الى ان كل مجتهد مصيب وهو اختيار اكثر المتكلمين
كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ابو الهذيل العلاف والجبائيان ثم اختلفوا اما ان يقال
انه ان لم يوجد في طلب المجتهد حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى فيه لما حكم الا به واما
ان لا يقال ذلك والاول هو القول بالاشبه وهو مذهب الاكثر من المصوبين والثاني
هو قول باتهم واما الثاني وهو ان لله تعالى فيها حكما معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة
ولا امارة او يكون عليه دلالة او امارة والاول قول جماعة من المتكلمين والفقهاء ...
... عليه الطالب اتفاقا قال من عثر عليه فله اجران وان اجتهد واخطا ولم يصب
فله اجر واحد على ما تحمله من الكد والمشقة في الطلب والثاني وهو ان على ذلك الحكم امارة او دلالة
فهو قول بعضهم وهم جماعة الى قول بعضهم قال المجتهد غير مكلف باصابة تلك الدلالة لخفائها
ولهذا كان المخطي معذورا ماجورا وهو قول الفقهاء وينسب الى ابي حنيفة والشافعي
وقال الاخرون انه مامور بطلبه اولا فان اخطا وغلب على ظنه شيء آخر تعين التكليف
ما سواه العمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا
فهو مذهب جماعة منهم لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطئ هل يستحق الاثم ام لا فذهب
بشر المريسي الى استحقاقه الاثم ونفاه الباقون والثاني ان القاضي لو قضى بخلافه فهل
ينقض قضاؤه ام لا قال الاصم نعم ومنع الباقون والحق من هذه المذاهب اختيار المصنف
وهو ان لله تعالى حكما معينا في كل واقعة وان عليه دليلا ظاهرا لا قطعيا ومن اخطأه بعد اجتهاده
فهو معذور لنا وجهان احدهما ان المجتهدين اذا اعتقد احدهما رجحان الامارة الدالة
على الثبوت واعتقد الآخر رجحان الامارة الدالة على النفي كان احد هذين الاعتقادين
خطأ والمخطئ معذور بيان ذلك ان احدى الامارتين اما ان تكون راجحة على الاخرى
اولا تكون فان كان الاول كان اعتقاد رجحان الامارة المرجوحة خطأ لكونه غير مطابق

وان كان الثاني

فاحد هذين الاعتقادين خطأ

٢٤٨

وان كان الثاني كان اعتقاد كل واحد منهما خطأ ... فاذن اخطأ احد المجتهدين لا بعينه قطعا
فلا يكون كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب وفيه نظر فان ما ذكره لا يلزم الا على اعتبار كل من المجتهدين
امارة صاحبه ونسبتها الى امارته لان اعتقاد رجحان احد الامارتين على الاخرى بدون ذلك لا يصح وهذا
الاعتبار والنسبة لا يلزم بمجرد الاجتهاد لجواز عدم تفطن احدهما لامارة صاحبه اذ المجتهد
اذا ظفر بدليل ظني على حكم شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب العمل به وان غفل عن الامارة المفيدة
للظن بنقيضه سلمنا لكن لا يلزم من خطأ احدهما في اعتقاد رجحان امارته خطاؤه في الحكم المترتب
على تلك الامارة والنزاع انما هو في هذا الثاني ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم بناه
على طريق او لا والثاني باطل لانه تكليف بحكم معين من غير دليل عليه كان تكليفا بالايطاق ولانه
... ما لزم القول في الدين بمجرد التشهي وهو باطل اتفاقا واما الاول فاما ان يكون
ذلك الطريق خاليا عن المعارض او لا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطئا
وان كان الثاني فاما ان يكون احدهما راجحا على الآخر او لا والاول يوجب تعين العمل
بالراجح بالاجماع فالقائل بالمرجوح يكون مخطئا والثاني وهو عدم رجحان احدهما على الآخر
يوجب التخيير والتساقط والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم بالحد ... على التعيين
خطاء ... فلا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر فان للقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون مكلفا بحكم ما بني على امارة خالية من المعارض او راجحة عليه عنده لا في نفس الامر
وح لا يلزم خطاء مخالفه في ذلك الحكم لاحتمال استناده في الحكم المخالف الى امارة خالية
عن المعارض او راجحة عليه في اعتقاد ذلك المجتهد فلا يكون مخطئا في ذلك الحكم وان
اخطأ في اعتقاد عدم المعارض او رجحان امارته عليه البحث الثامن في انه اذا
نزلت بالمجتهد حادثة فعمل على ما اداه اجتهاده اليه فان تساوت الامارات تخير وعاد الى الا
جتهاد وان تعلقت بحجة وتم ما يجوز فيه الصلح كالمال اصطلحا او ترافعا الى حاكم يفصل
بينهما فلا يجوز بعد الحكم الرجوع وان لم يجز فيه الصلح كالطلاق ... احدهما
دون الآخر رجعا الى حاكم غيرهما سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما او لا اذ ليس للحاكم

تقديره

الرجوع

ان يعمل لنفسه على خلاف مذهبه قبل ان يقضي فيهما وان نزلت بالمقلد رجع الى ما اتفقوا عليه فان الخلع فان تعدد رجع اليه م
اختلفوا عملوا بالاعلم والازهد فان تساويا تخير فان حكم بوقوع الخلع ثلثا فسخا فنكح ثم اعتقد
مساواته للطلاق فالاقرب بقاء النكاح لان حكم الحاكم لما اتصل بالنكاح تاكد فلا ينقض
بتغير الاجتهاد واما لو اعتقد قبل النكاح فانه يحرم عليه امساكها ولو كان الزوج متبعا فاستمسك
بقول المفتي ثم تغير اجتهاد المفتي فالاقرب انه يرجع عن النكاح لان العمل بقول المفتي الافتا
فان الحكم لا ينقض الا ان يخالف دليلا قطعيا لا ظاهرا   الحادثة التي ليس عليها
دليل قطعي اما ان تنزل بالمجتهد او بالمقلد فان نزلت بالمجتهد فاما ان تتعلق بنفسه خاصة
او تتعلق بغيره فان كانت مختصة بنفسه عمل على ما يؤدي به اجتهاده اليه فان استوت عنده
امارة الثبوت وامارة النفي تخير في العمل بايهما شاء او عاد بالاجتهاد الى ان يظهر له
رجحان احدهما على الاخرى فيعمل على الراجح ويطرح المرجوح وان تعلقت بغيره فان كان
الحق المتنازع فيه مما يجري فيه الصلح كالتنازع في الاموال اصطلحا فيه اما بان يقتسما
او ينفرد به احدهما او يرجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد فان فقد ترافعا الى من
يحكم بينهما ثم ما حكم عليه منهما لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري فيه الصلح كما في البضع
ورفعه بكنايات الطلاق مثل قوله للزوجة المدخول بها انت بائن ثم راجعها فانه سائغ
عند الشافعي فيتسلط على وطئها وهو ممتنع عند ابي حنيفة لانه يرى وقوع الطلاق بائنا بالكنايات م
فلا سبيل له عليها رجعا الى الحاكم يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم
يكن احدهما اذ الحاكم لا يجوز ان يحكم لنفسه على خصمه بل طريقه ان ينصب من يقضي بينهما وان
كان الذي نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اتحد وما اتفق عليه المجتهدون
ان تعدد فان اختلفوا فيعمل على فتوى الاعلم الازهد فان تساويا في العلم والزهد تخير
في استفتاء من شاء منهم ولو كان احدهما ارجح في العلم والاخر ازهد من الاول فالاولى
العمل بفتوى الاعلم لقوة ظن اصابته الحق فان تغير اجتهاد المجتهد فان اداه اجتهاده الى اما اذا تغير
حكم ثم اداه اجتهاده ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون في حق نفسه او في حق غيره فالاول
مثل ان اداه

خالعها بالمعهد م
مثل ان اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ فخالع امرأة خالعها ثلثا ثم تغير اجتهاده واداه
ذلك م الى اعتقاد كونه طلاقا فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم
يكن عليه حرج في استدامته لان حكم الحاكم لما اتصل به اكده وقرره فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم
به حاكم لزمه مفارقتها اتفاقا ولم يحل له الاستمرار على نكاحها وفيه نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشيء عما
هو عليه فان كان الحل ثابتا بقي بنفسه لم يؤثر فيه حكم القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم
ابتداء م والثاني مثل ان تزوج العامي المختلعة ثلثا بفتوى المفتي اياه ابتداء ثم تغير اجتهاده دون الحكم
فالاصح انه يجب فراقها كما لو تغير اجتهاده مستقبل القبلة في اثناء الصلاة فانه يتحول من الجهة
ثم م الاولى الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه اتصل بالحكم المجتهد فيه فلا استقر ولا يجوز
نقض الحكم الا اذا كان منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه
على الحكم وعلى نفي الفارق قطعا وثبتت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ح ينقض لما مر ان الظاهر خطاه قطعا
اما لو تغير الاجتهاد المقيد بالحكم والقضاء بالاجتهاد المطابق عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض لانه لو نقض
عند تغير الاجتهاد لجاز نقض النقض وهكذا الى غير النهاية وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم
استقراره وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها   البحث الثالث المجتهد اذا حكم بدليل
قياسي ثم [illegible] اولا هل يجب عليه تكرير الاجتهاد والا اجتهد فانه [illegible] الشافعي ومن المستفتي
رجوعه وان لم يجتهد فله البناء على الاول والافتاء بذلك الاجتهاد والاقرب ذلك
المجتهد اذا افتى بحكم فان كان دليل ذلك الحكم حاضرا في ذهنه وهو ذاكر له فهو مجتهد
ويجوز له الفتوى به وان كان قد نسيه لزمه ان يستانف الاجتهاد فان اجتهد واداه اجتهاده
اجتهاده م الى خلاف فتواه الاولى افتى بما اداه ثانيا والاليق ان يعرف من استفتاه اولا رجوعه عن اجتهاده
الى الاول وصيرورته الى الحكم الثاني لان ذلك المستفتي انما كان يعول على قوله وفتواه فاذا ترك هو
قوله وفتواه بقي عمل المستفتي بعد ذلك عملا بغير موجب كما روي عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط
الدخول في تحريم النكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكرهوا ذلك فرجع
ورجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك وقال سالت اصحابي فكرهوا وان لم يجتهد ثانيا لم يجز الفتوى

به الحاكم اذ لو جاز للحاكم ان ينقض حكم نفسه او حكم غيره من المجتهدين لتغير اجتهاده المفيد للظن لما [illegible] نقض

عند قوم لانه لا يستند الحكم الى دليل ولا امارة وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على ظنه ان الطريق
الذي تمسك به في الحكم كان طريقا مقتضيا الى موجب الظن به حصل له الآن ظن ان الذي افتى به حق   لحصوله
فجاز له اداء الفتوى لحصول العمل بالظن   الفصل الرابع في المفتي والمستفتي وفيه مباحث الاول
يشترط في المفتي والحاكم الايمان والعدالة لان غيرهما ليس محلا للامانة والعلم لان الافتاء والحكم
بغير علم حرام في الدين لمجرد التشهي وقول على الله ما لم يعلم وهل يفتي المجتهد الفتوى بما يحكيه عن
المجتهد الاقرب انه ان كان يحكي عن ميت لم يجز العمل به اذ لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع
لو خالف حيا وان حكى عن حي من اهل الاجتهاد فان كان قد سمعه منه مشافهة جاز له العمل وعليه
ايضا وكذا لو سمعه من مخبر ثقة عن المجتهد وان كان بغيره فالاقرب جواز العمل به ان امن الغلط
والتزوير والا فلا ثم يشترط في المفتي والحاكم امور الاول الايمان فلا تقبل فتوى غير المؤمن   اقول
ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل الله فيكون فاسقا ظالما وقد ظهر ان الفاسق لا تقبل فتواه ولا يمضي
حكمه لوجوب التثبت عند خبره ويندرج في الايمان البلوغ والعقل الثاني العدالة ولا بد من
اعتبارها في المفتي والحاكم لما تقدم ولان من ليس بعدل يكون محطوطا عن منصب قبول الشهادة
فاولى ان يحط عن منصب قبول الفتوى ونفوذ الحكم الثالث العلم وهو في المفتي والحاكم واجب
احدها ان الفتوى والحكم مع الجهل قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم اجماعا وثانيها
ان كلا من الفتوى والحكم مع الجهل قول على الله تعالى بما لا يعلم وهو محظور لقوله تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من الملازمة
لجواز استناد المفتي والحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد وحينئذ ليس ذلك قولا في الدين بمجرد
التشهي واما الثاني فلان الآية الاولى غير جارية على ظاهرها والا لما جاز تمسك العالم على
الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا ومع تحقق التاويل ليس في لفظ القول بان يحمل على القول الجازم
او في لفظ العلم بان يحمل على ما هو اعم من مفهومه الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن ومع ذلك لا يبقى الفتوى
والحكم اذا استندا الى التقليد قولا على الله تعالى بما لا يعلم والآية الثانية خطاب للرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهل
يفتي المجتهد الفتوى بما يحكيه عن غيره من المجتهدين لا اختلاف للناس في ذلك قيل منع ابو الحسين

البصري

البصري وجماعة من الاصوليين لان السائل انما يسال عما عنده ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية
عن مذهب الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وجاز له الحكاية وايضا عدم الجواز
للعامي يستلزم اولوية عدم الجواز لغيره وذلك لان العامي انما يسال فانما يسال عما اخذ عن غيره من
العلماء وجوابه بجواز ذلك بكونه مطابقا لما من الدليل والالزام بالجهل بخلاف العالم المجتهد الذي
فان الغالب فيما ثم انما يسال عما عنده مما افاده الدليل وجوابه بمنع ما اعترض من الفرق بالتقليد بكونه
تدليسا او الزاما بالجهل وجوزه قوم بشرط ان يثبت ذلك عنده بنقل من يثق به سواء كان حيا او
ميتا وفصل آخرون فقالوا ان حكى عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع الواقع
ابتاعه بعد موته مع مخالفته له حال حياته ولو كان قوله معتبرا لما كان كذلك فاذن لا يبقى للميت قول
وفائدة ذكر مذاهب المجتهدين بعد موتهم استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية
بناء بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه وبحثهم عن الخلاف ووقوعها في عصرهم
وان حكى عن حي مجتهد فان سمعه منه مشافهة جاز له العمل به ويعمل ايضا اذ العمل له فالحاكي حينئذ
ولهذا جاز للمراة الرجوع الى زوجها في احوال الحيض والنفاس بما يحكيه لها من المجتهدين
وحال الحاكي حكم الساعي في وجوب العمل به اذ الآن الحاكي ثقة لان النبي صلى الله عليه وآله كان ينفذ الاحاديث
الى الصحابة للتعريف بالاحكام ولولا وجوب العمل عليهم لما كان للانفاذ فائدة وان رجع الى
كتابه وان وثق بحيث يجب المكتوب عن جواب المفتي به في جواز العمل به ولهذا كان عليه السلام
بالاحكام وينفذ كتابها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز العمل به لما يتطرق في الكتب
من الغلط والتزوير وهو اختيار المصنف   البحث الثاني الحق انه يجوز للعامي ان يقلد
المجتهد في فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد وجوزه الجبائي في مسائل الاجتهاد دون غيرها
لنا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا اوجب التعلم على بعض الفرقة في
لزم التقليد ولان الحادثة اذا نزلت بالعامي وان لم يكن مكلفا فيها بشيء فهو باطل
بالاجماع وان كان مكلفا بالاستدلال فان كان بالادلة الاصلية فهو باطل اجماعا وان كان
بغيرها فان لزم من ذلك فهو ايضا استدلال عقلي فهو باطل بالاجماع وان كان حين حدوث الحادثة

لزم تكليف ما لا يطاق واما مسائل الاصول فالحق المنع من التقليد فيها وجوزه قوم من الفقهاء لنا انه
صلى الله عليه وآله ما حكم بالعلم فيجب علينا ولان التقليد ان كان لغير معلوم الصدق قبيح لاشتماله على جواز الخطأ وجهل
النبوة عن الاعراف لنبيها ذمي لعدم تحصيل اصول العقيدة له وان لم يتمكن من التعبير عن تلك الادلة
والجواب عن الشبهات فقد حصل هذا البحث مسئلتين الاولى في ان العامي هل يجوز له التقليد
في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم
المعتبرة في الاجتهاد وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك الا بعد ان يتبين صحة اجتهاده بدليل
وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها احتج الاولون بوجوه الاول
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الآية اوجب تعالى النفر على بعض
الفرقة وذلك يقتضي جواز تقليد من العلماء والا لامر بالكل في فروع الشرع وهو باطل اجماعا
او بمخالفتهما من غير نفع وهو تكليف بما لا يطاق او بالعلم وهو باطل لانه يلزم عموم وجوب التعليم
لكل المكلفين والمقلد خلافه فتعين التقليد وهو المطلوب وفيه نظر لمنع من كون المراد بالتفقه
الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي صلى الله عليه وآله وانذار القوم بالرواية لا الفتوى كما تقدم ولا يلزم
من ايجاب النفع على بعض الفرقة عدم ايجابه على البعض الآخر حتى يكون ذلك معذورا الثاني
ان العامي اذا نزلت به الحادثة من الفروع فاما ان لا يكون مأمورا فيها بشيء وهو باطل اجماعا ولان
الناس قائلين باحدهما يوجب عليه الرجوع الى فتوى العلماء والآخر يوجب عليه الاستدلال
وان كان مأمورا فيها بشيء فاما بالاستدلال او بالتقليد والاول باطل لانه اما ان يكون مأمورا
والتمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل اتفاقا او بالادلة السمعية وهو باطل ايضا لانه ان
لزمه الاستدلال لما فرغ من استكمال العقل او حين نزول تلك الحادثة والاول باطل لوجهين
احدهما ان الرسول صلى الله عليه وآله والائمة من بعده لم يأمروا من استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل
الاجتهاد والثاني انه لو اشتغل كل عاقل عند كمال العقل بذلك لاختل نظام العالم وانتشر الفساد
والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق فتعين التقليد وهو المطلوب المسئلة الثانية لانه لا يجوز
في مسائل الاصول كوجود البارئ وقدرته وعلمه والوهيته وارسال الرسل وتصديق الرسول صلى الله عليه وآله
وانما يصح

وانما يصح وهو مذهب المحققين سواء كان المقلد مجتهدا او غير مجتهد وخالف في ذلك جماعة
من الحشوية والتعليمية وجوزوا التقليد فيه بل ربما اوجبه قوم والحق الاول
لنا ان تحصيل العلم باصول الدين واجب على النبي صلى الله عليه وآله ومتى كان كذلك كان واجبا علينا اما الاول فلقوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واما الثاني فلقوله تعالى فاتبعوه ومن هذه الآية مما تقدم من الدلالة على
وجوب التأسي به ولان الاجماع واقع على تحريم تقليد غير المحق لما لم يؤمن من اتصافه بالخطاء
وانما يعلم المحق من غيره بالنظر والاستدلال واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم
من كونه مجتهدا في معرفة الحق امتنع كونه مقلدا في غيره لكن من الحقايق الاصولية احتج المجوزون بان
النبي صلى الله عليه وآله لم يكلف الاعراب الحاصل الكثير من الشبهات ذمي ولانه يحكم بايمانهم وما ذلك الا للاكتفاء
بالتقليد في الاصول والجواب انه على تقدير تسليم الاكتفاء منهم بذلك فانما كان لعلمه صلى الله عليه وآله بكون الاعرابي
عالما بتلك الاصول من الادلة بعينه وان لم يتمكن من التعبير عنها ومن الجواب عن الشبهات فيها الواردة م
انما يمنع من الاكتفاء بالشبهات الذي كيف والامر بالنظر قد ورد في مثل قوله تعالى قل انظروا او لم يتفكروا
وخلق السموات والارض البحث الثالث العامي يجب عليه التقليد في الفروع اذا لم يتمكن
من الاجتهاد فان تمكن من تحصيل الاجتهاد تعين عليه وحرم الاستفتاء فيه وكذا ان كان عالما لم يبلغ
مرتبة الاجتهاد اما لو كان عالما بالغا مرتبة الاجتهاد واجتهد لم يجز له العدول الى قول المفتي
وان لم يكن قد اجتهد فقيل يجوز له التقليد مطلقا وقيل فيما يخصه دون ما يفتي به وقيل
فيما يخصه مع ضيق الوقت والاقرب المنع لانه متمكن من تحصيل الظن بطريق اقوى فتعين عليه
وهو القوي جواز نقل قول الغير الواقعة اذا نزلت بالمكلف فان كان عاميا وجب عليه
الاستفتاء اذا لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد قبل فوات الغرض من حكم تلك الواقعة
تخير ان شاء قلد وان شاء اجتهد كما تقدم وان كان عالما فاما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد
او لا فالاول اما ان يكون قد اجتهد وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة او لا فان كان الاول تعين
عليه العمل بما اداه اليه اجتهاده ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اداه اليه اجتهاده
اجماعا وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر على انه يتعين عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وهو ع

احمد بن سفيان الثوري مطلقا وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان وجوز الشافعي لمن بعد الصحابة
تقليد الصحابي دون غيره وجوز محمد بن الحسن تقليد العالم الاعلم وبعضهم فيما يخصه دون ما يفتي به
وابن سريج فيما يخصه اذا خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد والمختار المذهب الاول ولنا على ذلك انه
يمكن من تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فيتعين عليه فعله اما الاول فلانه مقدور له اذ
التقدير انه مجتهد قادر على الاجتهاد واما قلنا ان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل
من تقليد غيره من المجتهدين فلان الظن الحاصل من تقليد المجتهد المغاير له متوقف على صدق ذلك
المجتهد من ان ما اخبر هو الذي اداه اليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من نفسه
واما الثاني فلان العمل بالاقوى من الظنين المستندين الى الطريقين شرعيين واجب اجماعا
البحث الرابع لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر من
غير تقييد لكن يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل
للمستفتي هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه
وتعظيمه واذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتاؤه اجماعا
لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارة ولو افتاه اثنان فصاعدا فان اتفقوا والا اجتهد في الاعلم
في الفروع فقلده فان تساويا تخير فان ترجح احدهما بالعلم والاخر بالزهد تعين الاعلم ويعلم
الاعلم بالتسامع والقرائن لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك ولا يجوز للعالم اذا لم
يكن من اهل الاجتهاد والافتاء بقول مجتهد حي او ميت ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع
وجود الافضل لان ظن اصابته اضعف واذا تساويا المفتيان فقلد العامي احدهما لم يجز
الرجوع منه في ذلك الحكم والاقرب جوازه في غيره الاتفاق واتفق على انه لا يجوز للعامي استفتاء
من تقوله لان احتمال العامية قائم فيه بل هو ارجح من حيث اصالة عدم العلم وكون العامة اغلب
على اشخاص الناس ولا يشترط علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة له الى ذلك
الا بعد كونه مجتهدا ومن حرم عليه الاستفتاء لقوله تعالى واسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
اوجب تعالى سؤال اهل الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم حقا بل

الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه بالسماع ومنتهى العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ
في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه السماع على الظن وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق وب
لسماع الناس عليه والعمل بفتواه والانقياد الى قوله والعمل بمقتضاه واقبال المسلمين على سؤاله
واخذ ارشاده واعظامه واكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من يظنه خاليا من العلم والدين وذلك لان نظر
العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فكما انه لا يجوز العمل بالامارة مع عدم اعتقاد مقتضاها
لقيام معارض لها او غير ذلك كذا لا يجوز للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا فان اتحد تعين على
العامي تقليده وان تعدد فان اتفقوا على الحكم وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا فيه وجب عليه
الاجتهاد في معرفة الاعلم والاورع منهم لان ذلك طريق الى قوة ظنه يجري مجرى قوة ظن المجتهد
عند تعارض الامارات وهو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل وابن سريج والقفال
من الشافعية وقال القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في تقليد
من شاء منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا على العوام ترك النظر في احوال العلماء وتفاوت
المجتهدين في العلم والورع وهذا تم واذا نظر فغلب على ظنه المساواة تخير في تقليد من شاء منهم
لان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عند تساويهما ومنع قوم من جواز وقوع هذا
الفرض كما منعوا من استواء طرفي الحل والحرمة في شيء واحد وقد تقدم البحث في ذلك وان ظن
رجحان احدهما على الباقين فاما متفقا في صفة العلم والورع فيتعين الاستفتاء فان ترجح على
غيره في احد الصفتين مع مساواته له في الاخرى ويكون ذلك لو رجحان احد الامارتين على الاخرى
فيتعين العمل عليها واما اذا ترجح احد الصفتين المذكورتين وترجح غيره عليه في الاخرى بان
كان احدهما ارجح في العلم والاخر ارجح في الورع قال قوم يرجح الاستفتاء الاعلم لان استفادة
الحكم من العلم لا من الورع وقال اخرون بالعكس لقوة الظن بصدقه للمنع من ورعه في الكذب على
غيره وان كان الاخر اعلم منه وطريق علم العامي بالاعلم والازهد او غلبة ظنه بذلك السامع من
الناس والقرائن المفيدة للظن به لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك لكونه متعذرا
عليه ما دام عاميا ولا يجوز للعالم الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد اخر سواء

كان ذلك المفتي حيا او ميتا من غير ان يحكي عنه لان في ذلك تدليسا اذ العالم انما يسئل عما عنده وما استفاده باجتهاده لا عما قلد فيه غيره اما لو كان يحكي عن المجتهد فان كان حيا وسمعه من مشافهة او نقله اليه ثقة او كتب اليه كتابا يأمن فيه الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضول اضعف ومع معارضة لاجتهاده لاجتهاد الافضل الغالب على الظن اصابته يرتفع ظن اصابة المفضول ويطرح ظن خطائه فلا يجوز تقليده واذا قلد العامي احد المجتهدين للقضا ويمينه الظن في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره اجماعا وجوز بعضهم العدول عنه فيما ساوى ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار المصري والحق انه تجرد ظن رجحان غير ذلك المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده في امثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد اما تقليد مجتهد آخر في مخالف ذلك الحكم فالاكثر على جوازه لان العلماء في كل عصر سوغوا للعامي استفتاء كل عالم في مسئلة ولم ينقل عن الصحابة السلف الحجر على العامة في ذلك ولو كان محظورا لم يسع لهم اهماله والسكوت عن انكاره ولانه كل مسئلة لها حكم نفسها فلما لم يتعين الاول للاتباع في المسئلة الاولى فكذا في الاخرى ومنعه قوم ولو عين العامي مذهبا معينا لمجتهد كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على مذهبه والتزمته فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل قال قوم نعم نظرا الى التزامه بالمذهب المعين غير ملزوم له وانكره آخرون لان الالتزام بالمذهب كالتزام بالحكم المعين في الحادثة المعينة وفصل آخرون فقالوا كل مسئلة اتصل بها عمله على مذهب الاول لا يجوز له العدول عنها الى غيره وما لم يتصل عمله يجوز له الرجوع الى غيره والاصح جواز الرجوع الى مذهب الغير على تقدير ظهور رجحانه في العلم والورع او في احدهما على الاخر كما تقدم

الفصل الخامس في طرق اختلف المجتهدون فيها وفيه مباحث الاول استصحاب الحال حجة خلافا للاكثر من المتكلمين والحنفية لان وجود الشيء في حال لا يقتضي ظن وجوده في الاستقبال لقضاء العقل بذلك في اكثر الوقايع ولان احكام الشرعية مستصحبة مبنية عليه لان الدليل انما يتم لو لم يظن قيام المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفي المعارض بالاستصحاب احتجوا بان التسوية بين الوقتين في الحكم ان كان لا لاشتراكهما في مقتضاه كان قياسا وان كان تسوية

ضمنها

بينهما من غير دليل وهو باطل اجماعا والجواب التسوية بما قلناه من الظن واعلم ان جماعة نقلوا بان النافي للحكم عليه دليل وهؤلاء ان ارادوا ان العدم قد كان ثابتا في الاصل فيستمر الظن فهو عين الاستصحاب وان ارادوا غير ذلك فهو باطل قطعا لما فرغ من ذكر طرق الاحكام الشرعية التي وقع الاتفاق من الاصوليين او اكثرهم على كونها طرقا شرع في ذكر ما وقع فيه الخلاف منها وهي مباحث الاول استصحاب الحال وهو حجة عند جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي خلافا للسيد المرتضى وابي الحسين البصري واكثر الحنفية واختار المصنف الاول واحتج الاولون بوجوه الاول ان العلم بوجود الشيء الممكن بقاؤه في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم بعدم الشيء والعمل بالظن واجب ولا معنى لكونه حجة الا هذا المقدم اما الاول فمعلوم لكل احد بالوجدان ولان العقل يقتضي بذلك من غير ارتياب في اكثر الوقايع اذا لم يحصل له معارض وعلى ذلك مبنى اكثر مقاصد العقلاء في امر معاشهم واسفارهم الا ترى الحال في التجار الذين يجوبون القفار ويجلبون الاقطار والشاق بقطع المسافات البعيدة المهولة فيما يقتضي الامتعة المطلوبة لهم كسفرهم الى بلاد الهند لطلب الادوية الحارة وسفر اهل البحر الى البصرة طلبا للتمر وما ذلك الا لما عهدوه من وجود الامتعة المذكورة في تلك المواضع والعلم ببقائها ضروري وربما احتج بعضهم على هذا المطلب بان الباقي يستغني عن المؤثر والحادث يفتقر اليه فيكون ارتفاع الواقع وجودا كان او عدما مرجوحا على استمراره وبان الباقي لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له واما التغير في الحال الاول فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود او العدم ذلك الزمان ووجود ما يتوقف على شيئين اغلب على الظن مما يتوقف عليهما وعلى امر ثالث واما الثاني فلان وهذا الاستدلال لا حاجة اليه في اثبات المطلب المذكور لكونه اجلى من هذه الادلة ومقدماتها لان ذلك مركوز في عقول العقلاء وان غفلوا عن هذه القضايا الثاني اكثر الاحكام الشرعية مبنية على الاستصحاب فيكون حجة اما الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطلع على ما يزيل حكمه اما مطلقا كالناسخ او في بعض مدلولاته كتخصيص العام والتقييد للمطلق او معارضة دليل راجح عليه ولا وسيلة الى العلم بانتفاء ذلك الا الاستصحاب واما الثاني فبقي الثالث الاجماع واقع على ان الشاك في وجود

الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة و يوجب تجديدها و الشك بعد حصولها في الزمان الماضي
لا يمنع من الدخول في الصلوة و يسقط فرض تجديدها و لو لا كون بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا
لم يكن كذلك لانه اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين
ويلزم من الاول جواز الدخول في الصلوة من غير تجديد طهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة
الثانية وهما باطلان اجماعا ومن الثاني اما جواز الدخول في الصلوة او الصورتين جميعا من
غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه احتج المخالف بان التسوية بين الوقتين
في الحكم اما ان يكون لاشتراكهما في مقتضى ذلك الحكم او لا فان كان الاول كان الحكم في الزمان
الثاني ثابتا بالقياس لا الاستصحاب وان كان الثاني كان التسوية بين الوقتين في الحكم
من غير دليل وهو باطل بالاجماع والجواب ان التسوية بينهما باعتبار ان العلم بثبوت الحكم في الزمان
الاول يقتضي [illegible] ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم
من نفي القياس نفي مطلق الدليل لان القياس دليل خاص ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام اذا
عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في ان النافي هل عليه اقامة الدليل على نفي المدعى ام لا فقال
فقال قوم لا دليل عليه لاتفاق الفقهاء على انه لا دليل على منكر الدين لكونه نافيا ولا على منكر
وجوب صلوة سادسة او صوم شوال ولتعذر اقامة الدليل على النفي كتعذره على اقامة
الدليل على براءة الذمة وقال الاخرون لا بد من دليل وهو اختيار السيد المرتضى ره وابو الحسين البصري
والغزالي واوجب قوم عليه الدليل في العقليات دون الشرعيات والمصنف قال ان كان مراد القائل
بانه لا دليل عليه ان النفي قد كان النفي حاصلا من قبل فيغلب على الظن بقاؤه اذ الربط ما يزيله
ذلك الظن فهو حق وهو يعني القول بالاستصحاب وقد مضى الكلام فيه وبيان كونه حجة وان كان
مراده غير ذلك وهو ان الحكم النفي فيما لا يكون ممتنعا بالضرورة غير محتاج الى الدليل فهو باطل
لان ذلك النفي اذا لم يكن معلوما بالضرورة فلا بد له من طريق يعلم به فيجب ذكره عند الدعوى فيه
كما يجب على مدعي الاثبات وبالجملة فان الممكن من حيث هو متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي
فلا يحصل العلم باحدهما الا لمرجح وهو الدليل وقد وقع الاتفاق على وجوب الاتفاق على وجوب



قوله تم التنبيه على الد
الدليل على الباقي بالحكم وهو
الدليل على سقوط
نافيا ودلالة العقل على سقوط
نفي الدليل على المنكر ليس لكونه

اقامة الدليل على الوحدة
و تقدم الصانع تقدما [illegible]
الدعوى الاولى الشريك [illegible]
والثاني نفي الحدوث
وابلاد النعلم الا ان [illegible]
وجود الله [illegible] والحق
[illegible] سالا ولى ان

